RENOVACIÓN

Nº 68

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN



EDITORIAL: Feminismo y tutela patriarcal / OPINIÓN: Sobre causas perdidas / POST 5º CENTENARIO: Hablar con libertad es peligroso · Tendencias teológicas: Teología del pueblo · Personas LGTBIQ: el nuevo filón evangélico / TEOLOGÍA, CIENCIA Y FILOSOFÍA: Nostalgia de los orígenes, sendero de espiritualidad · Gustavo Bueno y la controvertida concepción del materialismo filosófico (II) / SOCIOLOGÍA Y CRISTIANISMO: Humor · Zygmunt Bauman, ´modernidad líquida` · ¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI? · El sentido de la vida #6 · Discúlpame , me equivoqué · Los años duros de la dictadura. Ley 44/1967 / HISTORIA Y LITERATURA: Hugonotes #18 · El sueño de la razón #9 · Asterix, la forja de un rebelde · Poesía: Dios, una cosa diferente / CIENCIAS BÍBLICAS Y APOLOGÍA: El lenguaje del sexo en la Biblia · El mesianismo es antidemocrático / ESPIRITUALIDAD: Epicuro el médico · Bartimeo el ciego · Mujeres de la Biblia / MISCELANEA: La Biblia #4 · Naturaleza plural: Una aromática señal de alerta une a las plantas hembra · Mujeres filósofas #11· Madre Kali #13 · Universo: La astronomía en el Antiguo Egipto · Libros: María Magdalena en la literatura / Historia general del Cristianismo / Pensar a Dios / Las muertes de Dios.

RENOVACIÓN

Editor: Emilio Lospitao
Web: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editorenovacion@gmail.com

Nº 68 - Abril - 2019

Í N D I C E

Feminismo y tutela patriarcal

EL PASADO 8 DE MARZO, un año más, estuvo marcado por la celebración del *Día Internacional de la Mujer*. Celebración que viene repitiéndose cada año en numerosos países desde 1975 cuando fue instaurada por la ONU. Aun cuando en su origen se trataba de reivindicar la igualdad para la mujer trabajadora en el contexto de la revolución industrial, actualmente esta reivindicación contempla toda la vida de la mujer: en el trabajo, en la sociedad, en la familia, en la cultura, en el deporte… Esta convocatoria reivindicativa superó en número a la del año pasado en España, que lidera las reivindicaciones femeninas últimamente. Este año, además, se sumaron Portugal y Grecia. Como era de esperar (en España), los partidos políticos de derecha, PP y Cs, prefirieron desmarcarse de la gran y trasversal mayoría reivindicativa para no sentirse absorbidos por las izquierdas afines al movimiento feminista. Vox, el partido surgido de las filas más reaccionarias del PP, se puso en las antípodas por su radical mensaje patriarcal.

El movimiento feminista nació con la Ilustración e inició sus manifestaciones en el siglo XIX. Señalaba directamente al milenario sistema patriarcal como la causa de la institucionalizada desigualdad de género por la hegemonía machista desde hacía muchos siglos. Esta constatada hegemonía machista no debe confundirse con la acción dañina individual y recíproca entre el hombre y la mujer en casos puntuales, esto es otra historia (que el varón herido a veces no sabe distinguir). Esta sensibilidad de la mujer contra dicha hegemonía ha ido creciendo vertiginosamente durante el siglo XX y se ha empoderado en lo que va del XXI. Y esto ya no tiene marcha atrás. No debe tener marcha atrás: por solidaridad con la otra mitad del género humano, por empatía… ¡y por justicia!

La historia del mundo occidental está marcada por el patriarcado judeocristiano, que es el eje sobre el que gira la historia social, familiar y religiosa del relato bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La discriminación institucionalizada de la mujer hunde sus raíces en el patriarcalismo de las religiones que emergieron en una nueva era axial que supuso la implantación de un dios varón y guerrero, despojando como referente a las diosas femeninas generadoras de vida (religiones naturales que representaban a la Madre Tierra). Los ancestros de la religión judía surgieron en aquella nueva era axial del dios varón y guerrero. El texto veterotestamentario da cuenta suficiente y reiterada de ese dios. No obstante de que Jesús de Nazaret diera un giro copernicano a aquel ancestral paradigma (en parte fue el motivo por el que los dirigentes políticos y religiosos le prendieron, le juzgaron y le mataron), la Iglesia que surgió de él se convirtió en una correa de transmisión de dicho patriarcado que ha llegado hasta nosotros. Así pues, lo que dijeron y escribieron los autores del Nuevo Testamento acerca del estatus de la mujer está enmarcado en aquel paradigma patriarcal:

"vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como la ley también lo dice…" (1Cor. 14:34)."la mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio…" (1 Tim. 2:11-12).

La hermenéutica, ciencia joven –¡pero sobre todo el sentido común!–, nos enseña que cualquier texto, de la naturaleza que sea, se ha de leer e interpretar en el contexto histórico y cultural donde se produjo. No hacerlo así, el texto se convierte en un pretexto (esto lo saben muy bien quienes estudian el primer curso de cualquier ciencia bíblica o teológica) cuyo discurso tiene como fin justificar la deshumanización de las personas (en este caso las féminas) en aras de la sacralización de dicho texto. Caer en la cuenta de esta realidad les debería llevar a muchos líderes religiosos a emitir un sincero *mea culpa* y dar un giro a sus arcaicas ideas.

El machismo se impuso hegemónicamente durante milenios tutelando a la mujer de por vida (supremacía de género); el feminismo, hoy, supone la reivindicación de la mujer por la igualdad de género: no ser discriminada por el simple hecho de ser mujer, como ha venido ocurriendo en todos los aspectos de la vida: el hogar, el trabajo, la cultura, el deporte… ¡y la iglesia! La reivindicación feminista se basa en la igualdad de género. Una reivindicación lógica, justa...¡y cristiana! Jesús de Nazaret, con su talante hacia la mujer, ya reivindicó esa igualdad. Fueron los autores de las Pastorales quienes sucumbieron a los códigos domésticos de la época para introducirse en el mundo greco-romano, como cabía de esperar. ***R***

ÁGORA FILOSÓFICA

SOBRE CAUSAS PERDIDAS

Las propuestas e hipótesis de la psicología deben ser comprobadas exclusivamente a través de evidencias objetivas.

B. S. Skinner*.*
Filósofo y psicólogo conductista experimental estadounidense. Investigador del condicionamiento clásico y operante.

Hay que darle un sentido a la vida por el hecho mismo de que carece de sentido.

Henry Miller*..*
Prestigioso escritor y novelista estadounidense contemporáneo.

Por
Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

Puestos a hablar y reflexionar sobre *causas perdidas* hemos de decir que estas, verdaderamente, son innumerables desde nuestra percepción casual del mundo que nos rodea. Y es que son estas "causas perdidas" las que nos inducen a filosofar sobre un hipotético sentido a esta vida aun considerando la apreciación de **Henry Miller** que cito en el encabezamiento de estas reflexiones, es decir, ante la posibilidad de que la vida misma carezca de total sentido. Claro que, a lo mejor, ese aparente sinsentido de nuestra existencia no lo es tal (¿o sí?). Mi pretensión al inicio de estas meditaciones no es otra que la de suscitar interrogantes sobre nuestra existencia y su relación con lo que denomino "causas perdidas" con todas las consecuencias psicológicas, antropológicas, filosóficas y metafísico-religiosas que conllevan.

Pero, quisiera antes de nada aclarar a qué me refiero con este título de "causas perdidas". Pues, lisa y llanamente a cuestiones, aconteceres o eventos que son de nula o imposible realización o de explicación práctica y concreta. Y es que vivimos en un mundo movido por *contingencias*; es decir, ante la posibilidad de que algún acontecimiento o hecho concreto pueda suceder o no, ser cierto o, por el contrario, ser simple fruto de la imaginación. Así que nos movemos en esta tesitura.

Decía **Quintiliano**, el célebre pedagogo y filósofo retórico hispanorromano del primer siglo de nuestra era *"Qua re nom, ut intellegere possit, sed, en omnino possit nom intellegere, curandum"*; esto es, *"Procurando, en esta cuestión, no tanto poder entender cuanto evitando no entender nada" (Quintiliano,*



Marco Fabio Quintiliano
(Wikipedia)

Inst. Orat., VIII, 2, 24). **Quintiliano**, en esta conocida obra sobre el arte de la oratoria, y en misma línea del gran **Cicerón**, viene a dar a entender que la clave de todo está en intentar al menos comprender algo de aquello que se nos presenta. Esta es la actitud del sabio y entendido. El necio, en cambio, se perdería en demostrar o intentar demostrar lo que es prácticamente indemostrable. Y es que cuando nos acercamos a estas "causas perdidas" a las que me refiero se puede fácilmente caer en la tentación de intentar explicar lo que carece de explicación y de justificar lo que es injustificable a todas luces, al menos a la luz de la razón y del entendimiento bien encauzado y dirigido, como veremos.

Llegados a este punto nos podemos preguntar ya a qué *causas perdidas* nos referimos. Pues a aquellas que de una u otra manera nos pudieran inquietar anímicamente al no poder encontrar una respuesta satisfactoria que dé sentido y explicación convincente a las mismas. Son *causas* que de antemano están ya perdidas al no poder, de ninguna de las maneras, encontrar una explicación fehaciente y convincente de ellas. Podríamos enumerar un sinfin. Aquí y ahora menciono aquellas que, entiendo, frecuentemente nos podemos encontrar en nuestro diario vivir y caminar: el origen de la existencia, nuestro devenir en un mundo plagado de continuas contradicciones; el destino humano; el dolor y el sufrimiento físico y moral que condicionan nuestra existencia notablemente, y aún más, el posible sentido (?) que pudieran tener; el sempiterno problema irresoluble del mal en el mundo; las injusticias de la vida; la violencia y agresividad en un mundo caótico; el misterio de la muerte, etc... Podríamos seguir enumerando varios problemas y *causas perdidas* más que acompañan nuestro devenir en la vida, pero creo que con estas hay más que suficiente.

El hecho de denominarlas *causas perdidas* no significa que tengamos inexcusablemente que plegarnos ante ellas. Todo lo contrario: ***hemos de intentar encontrar una razón y una posible explicación a las mismas, pero siendo plenamente conscientes de que tienen escasa o nula posibilidad de explicación racional***. Con todo, merece la pena el intento.

En primer lugar hemos de decir que la vida, en mi criterio reflexivo, con todos sus entresijos no parece aclararnos apenas nada acerca del destino último de la existencia. Ni tan siquiera desde una percepción religiosa de la misma, por más que esto pueda sorprendernos. No obstante, hemos de reconocer que la religión, en sus distintas variantes, nos ofrece una perspectiva diferente, pero, todo hay que decirlo, poco aclaratoria sobre el enigma de nuestra existencia. Las *causas perdidas* a las que me referí antes no encuentran, de ninguna de las maneras, un pleno asentamiento, explicación y comprensión sobre los misterios que nos rodean. Decir lo contrario creo que sería de ingenuos y cuando se trata de desentrañar determinados misterios de la existencia humana pienso que las ingenuidades y las sutilezas son más bien un obstáculo en el camino de la búsqueda interior que otra cosa. Y es que cuando contemplamos este mundo (para muchos un auténtico "valle de lágrimas") desde una dimensión auténtica y real nos topamos con un sinfín de situaciones y circunstancias inexplicables que ni tan siquiera el sentir religioso nos ofrece solución satisfactoria. La sentencia del gran **Quintiliano**, al que me referí anteriormente, creo que esquematiza magistralmente el devenir de nuestra existencia y la posible explicación que le demos a la misma: evitar, al menos, no entender nada de lo que acontece a nuestro alrededor. Creo que con esto tendríamos bastante ganadas nuestras *causas perdidas*.

Las religiones a través de los distintos caminos o vías de penetración interior que ofrecen a lo más que contribuyen… es a ahondar en nuestro horizonte interior y escuchar la voz de nuestra conciencia

Las religiones a través de los distintos caminos o vías de penetración interior que ofrecen a lo más que contribuyen -que dicho sea de paso, no es poco, ciertamente- es a ahondar en nuestro horizonte interior y escuchar la voz de nuestra conciencia. Algo parecido a lo que se decía en *Demian*, el excelente

El sentir religioso, cualquiera que sea este, nos presta apoyo y estímulo, es verdad, para afrontar con entereza los embates de la vida, pero no ofrece solución ni explicación real a los mismos

relato de **Hermann Hesse**: *"Tendrás que escuchar dentro de ti y notarás que estoy en tu interior"*. Es decir, que si hay una posible explicación a todo este entramado que configura las *causas perdidas* creo honestamente que no será la teología (que **Bakunin** denominaba la "ciencia de lo absurdo") ni tan siquiera un acercamiento al mundo de la filosofía por más que esta sea un firme apoyo que nos ayuda a investigar y a conocer aquello que nos rodea y sus posibles causas. Tan solo desde la búsqueda interior podemos llegar a descifrar algo, que no todo, del misterio que nos rodea. Y en esta búsqueda la *religión* -en su sentido más puro y genuino, como *religare*, esto es, como unión sustancial con lo divino que anida en nuestro ser- puede ser una buena aliada, una buena compañera de camino. Pero aquí me refiero, obviamente, no a la religión convencional al uso con sus innumerables e inextricables credos y dogmas impuestos por hipotéticas verdades con carácter apodíctico que lejos de liberar interiormente más bien esclavizan y hasta violentan en algunos casos las conciencias humanas. No. El camino a tomar, pienso, debería ser otro muy distinto. ***Debería ser el camino que asentado en una conciencia humilde sea capaz de ir descubriendo, paso a paso, algo del misterio que rodea a las causas perdidas.***

Distintos han sido los enfoques a lo largo de la historia del pensamiento humano para desvelar los misterios ocultos que de siempre han intrigado a los humanos. Uno de ellos -quizá de los más relevantes- ha sido el de la *ilusión*, entendida esta como la esperanza, ficticia o real, de lograr algo que se anhela con vehemencia. **Kant** llegó a hablar en su discurso filosófico de la lógica de la ilusión teológica, y **Kierkegaard** trató de desvelar la ilusión filosófica. Mientras, **Freud** hablaba de la ilusión psicológica. En fin..., distintas formas y enfoques para hablar de algo que se puede vivir como real aunque no sabemos muy bien si lo es. Pero, bueno, ***sea como fuere, la ilusión, real o no, es un componente más de la estructura de nuestra personalidad, y algún rol debe desempeñar, supuestamente***. Pero, pienso, todo depende del estado de ánimo que tanto condiciona nuestra ilusión. Así, por ejemplo, frente al optimismo exacerbado de **Leibniz** encontramos la ilusión contenida -casi diríamos que cariacontecida- de **Spinoza**. En el fondo la ilusión es utopía, tal y como yo la veo. Utopía agradable, pero utopía al fin y al cabo. Pero, para las *causas perdidas* no vale hablar de sueños irrealizables, sino de realidades palpables. Y aquí nos topamos con la verdadera dimensión del problema: *no hay soluciones visibles y tangibles*. No las hay para aquellos que no se apoyan en la ilusión como acontecer de la existencia, aunque la ilusión sea un componente más de la personalidad humana, como decía. Y no las hay porque la racionalidad nos da a entender que no caben explicaciones superfluas y pueriles, por muy ilusionantes que sean, cuando de analizar las *causas perdidas* se trata. Aquí entran en juego otros elementos de más enjundia, de más calado, que la simple ilusión.



Immanuel Kant
(Wikipedia)

Cuando nos enfrentamos de verdad con las *causas perdidas* es cuando en realidad nos damos cuenta de la irresolubilidad de las mismas. El sentir religioso, cualquiera que sea este, nos presta apoyo y estímulo, es verdad, para afrontar con entereza los embates de la vida, pero no ofrece solución ni explicación real a los mismos. Es cierto que las distintas revelaciones religiosas pretenden explicar que el origen de todos los males anida en la criatura humana abandonada a su suerte como consecuencia del alejamiento de lo divino y espiritual. Esta percepción es particularmente relevante en la revelación bíblica del *judeocristianismo*, pero como comprenderemos la explicación que se pretende extraer a nivel teológico (en especial por parte de los sectores más fundamentalistas del mundo evangélico-protestante) no dejan de ser pueriles y fácilmente detectables desde la objetividad sobre el mundo que nos rodea y sus circunstancias. Pretender que la visión literalista que se nos da en el relato bíblico sobre el irresoluble problema



Francisco Javier Sádaba Garay (Wikipedia)

del mal y del sufrimiento en este mundo es achacable en exclusiva al comportamiento de la criatura humana no deja de ser una falacia y una impostura a la vez. Otras razones hay, evidentemente, que no alcanzamos a descubrir con nuestro limitado entendimiento. El embaucamiento del *fundamentalismo religioso* es tal que roza lo absurdo en ocasiones. *Cuando se separa la racionalidad del fenómeno religioso se caen en muchas sutilezas incomprensibles que para nada dignifican la condición humana y su racionalidad, la cual se ve puesta en entredicho ante el apasionamiento religioso*.

Por otra parte es cierto también que el ser humano vive, en muchos casos, al margen de captación de toda entidad espiritual, lo cual agrava considerablemente su calamitosa situación, pero, ¿qué más podemos añadir? Pienso que poco más. *El problema irresoluble del mal y del sufrimiento continúa azotando a este caótico mundo mientras las divinidades que preconizan las distintas revelaciones parecen estar en el olimpo, inmunes a todo*. Los más grandes maestros de la Humanidad, desde **Sócrates** hasta **Jesús de Nazaret**, pasando por el genio inconfundible de **Buda** y el misticismo esotérico de **Mahoma**, por citar a los cuatro más determinantes y representativos por el alcance de sus enseñanzas, nos hablaron desde culturas distintas de hechos incontestables: *la búsqueda de la verdad como camino para alcanzar el sentido último de la existencia y su trascendencia*. Y lo hicieron desde la sencillez y profundidad a la vez de sus discursos. En algunos casos sus mensajes fueron mal interpretados, incluso por sus coetáneos, que pretendieron implantar con el paso del tiempo por la fuerza sus enseñanzas, convirtiéndose en muchas ocasiones en los entorchados de la verdad en exclusiva. Flaco favor hicieron, ciertamente, a sus maestros. Hoy en día sus enseñanzas languidecen en un cúmulo infinito de doctrinas y enseñanzas dispares que pretendiendo tener la aureola de la verdad en exclusiva se convierten con frecuencia en un producto de *marketing* más que se vende como el único y más excelente. Y, entretanto, las *causas perdidas* campan a sus anchas sin solución alguna.

Es posible, no obstante, que nos preguntemos por el hecho de que si las revelaciones de carácter sagrado no ofrecen una explicación plena y totalmente convincente acerca del destino humano (pese a sus muchas elucubraciones sobre el mismo extraídas de sus múltiples interpretaciones textuales), entonces, ¿qué rol desempeñan; ¿el de ser simples conductoras de nuestra realidad en este mundo?; ¿en indicarnos el camino del bien evitando así el mal que nos rodea? Seguramente así será. Pero, claro, como es obvio, esto no nos satisface plenamente ni mucho menos. El problema de fondo sigue estando así, con toda su crudeza. La solución para muchos podría estar en el *nihilismo* débil del que nos habla **Gianni Vattimo**, el filósofo italiano que mejor encarna, en mi opinión, el posmodernismo actual. Particularmente creo que la mejor opción no es el *nihilismo*, aun desde una vertiente más positivista, sino la búsqueda de esas verdades ocultas que aun a sabiendas de su irresolubilidad nos ofrecen,

Creo que, efectivamente, no cabe marcha atrás. Tenemos que enfrentarnos valientemente con la realidad de nuestras existencia, con sus muchos absurdos e incongruencias. Y hacerlo, entiendo, desde la honestidad intelectual y el compromiso factual

cuando menos, ciertas expectativas. Como diría **José Bergamín**, el gran ensayista y poeta español republicano contemporáneo: *"Aunque no vayas a ninguna parte no te quedes en el camino"*. Y como añadiría **Javier Sádaba**, el filósofo español y uno de los máximos exponentes del posmodernismo actual en nuestro país: *"De las posibles propuestas hay algunas que abandonamos, de entrada, en la cuneta"*.

Creo que, efectivamente, no cabe marcha atrás. Tenemos que enfrentarnos valientemente con la realidad de nuestras existencia, con sus muchos absurdos e incongruencias. Y hacerlo, entiendo, desde la honestidad intelectual y el compromiso factual, que diría **Mounier**. Y aún con esos absurdos intentar encontrar un sentido a la existencia, tal y como planteaba, por ejemplo, **Camus** en *El mito de Sísifo*. Si para muchos el simple intento es una muestra más de la incapacidad para encontrar un cierto sentido a las

Cuando guiados por el conocimiento interior que vamos adquiriendo desde nuestra contingencia somos capaces de ir descubriendo y tomando conciencia de nuestro mundo íntimo y limitado, entonces es cuando, en mi criterio, estaremos en disposición de ir encontrando alguna respuesta al misterio vital que nos envuelve y nos conmociona

causas perdidas, para otros muchos, en cambio, es un reto, un obstáculo en el camino a ir venciendo desde la búsqueda interior y personal. ***Creo que lo importante es ser selectivo en nuestra búsqueda de lo trascendente, de lo que verdaderamente puede dar sentido y contenido a la existencia.*** Y pienso que lo trascendente no está fuera de nosotros, sino en nuestro interior. Por ahí es por donde debería empezar la búsqueda. Lo contingente y lo trascendente considero que pueden convivir juntos perfectamente.

Llama poderosamente la atención, por otra parte, que muchos pretenden encontrar el sentido de su existencia fuera, en el exterior. Creo que es un lamentable error. Es cierto que las distintas revelaciones de contenido religioso, por ejemplo, ofrecen algunas expectativas al respecto, pero pienso que la clave no está en ninguna revelación en particular, aunque estas nos pueden ayudar en el camino de búsqueda. Pero, simplemente como inicio u orientación. El camino lo tenemos que andar luego cada uno individualmente. Los más grandes maestros de la Humanidad se referían en todo caso a encontrar el sentido último de nuestra existencia en nuestro propio mundo interior. En la célebre obra de **León Tolstoi** -el gran escritor y filósofo ruso y hombre de profundas creencias cristianas-, *El reino de Dios está en vosotros* (reflexión del autor a partir del *Evangelio según san Lucas* 17, 21), viene a decir que la esencia del cristianismo y de la *metanoia*, de la conversión misma, no están fuera del creyente sino en su propio mundo interior. El libro es una auténtica obra maestra digna del pensamiento de un hombre que se distinguió por la exquisitez espiritual, como fue **Tolstoi**. Esta obra dejó profunda huella en hombres como **Gandhi**, que llegó a decir de ella que le había marcado de por vida.

En el misticismo oriental también encontramos algo parecido en cuanto a la necesidad de una búsqueda interior como medio canalizador de autorrealización. Los más grandes maestros del *sufismo* musulmán, por ejemplo, se referían a la búsqueda interior en términos de que el alma es la depositaria de los bienes del Espíritu, los cuales hay que ir descubriendo paso a paso. Esto suponía, según **Al-Ghazali**, el gran maestro sufí que vivió en el siglo XI, todo un reencuentro con la divinidad misma. Y en el budismo se habla del *Sutra de las cuatro nobles verdades* con la recomendación de practicar los diversos "caminos", entendidos aquí como vías de descubrimiento interior que conducen a la paz de espíritu. En el *cristianismo* la *plegaria* u *oración* es el camino por excelencia de encuentro con el *ente* o *ser* divino que anida potencialmente en cada criatura humana.

Pero, es cierto que aun descubriendo paso a paso nuestro mundo interior por los cauces que consideremos más adecuados no cabe duda que el misterio que encierran las *causas perdidas* sigue siendo una realidad incontestable. Ni tan siquiera el ahondamiento en nuestro mundo interior, en nuestro *ensimismamiento*, que diría **Ortega**, nos consuela ni nos aclara nada preciso y concreto. Entonces, ¿qué podemos hacer? Creo que lo más inteligente y coherente es seguir en la búsqueda del sentido de la existencia a cada paso. No es cuestión de "iluminismos" ni de creencias a ciegas preconizadas por los doctrinarios de turno que a nada positivo conducen, en verdad. ***De lo que se trata, hemos de entender, es de encontrar el sentido a la vida desde la vida misma con sus limitaciones e incongruencias. Y en este camino el único bagaje importante, a mi juicio, es el conocimiento que vayamos adquiriendo de las cosas contingentes***. Quizá así podamos ir descubriendo "algo" del enigma que nos rodea. Y en este camino se requiere humildad y reconocimiento de nuestras muchas limitaciones. Y, sobre todo, *autenticidad*, que diría **Blay Fontcuberta** desde su sapiencia intelectual.

Cuando guiados por el conocimiento interior que vamos adquiriendo desde nuestra contingencia somos capaces de ir descubriendo y tomando conciencia de nuestro mundo íntimo y limitado, entonces es cuando, en mi criterio, estaremos en disposición de ir encontrando alguna respuesta al misterio vital que nos envuelve y nos conmociona, y al mismo tiempo asentar las *causas perdidas* a las que nos referimos como parte de nuestra naturaleza espiritual. Al final del camino es posible que hallemos la solución del enigma. ***R***

HABLAR CON LIBERTAD ES PELIGROSO

Por
José María Castillo,
(Fundación Diálogo, Facebook)

EN EL RELATO DE LA PASIÓN y muerte de Jesús, el evangelio de Juan recuerda un episodio tan humillante como elocuente. La primera bofetada que un guardia le pegó a Jesús, delante del sumo sacerdote Anás (Jn 18, 22).

¿Por qué semejante desprecio allí y en aquel momento? Sencillamente porque Jesús le dijo a aquel personaje sagrado que él había "hablado al mundo con libertad"; y no había "dicho nada en secreto" (Jn 18, 20). Aquí es importante destacar que el texto griego del Evangelio no utiliza la palabra "libertad", sino el término "parresía", que significa exactamente "libertad para decirlo todo" y sin callarse nada ("pán", "résis"). Está claro: Jesús no soportaba los secretismos y los ocultamientos. En la misma medida en que el tribunal sagrado no soportaba tampoco la libertad de quienes dicen toda la verdad, sin callarse nada en absoluto, aunque les cueste el cargo y la propia dignidad. Y (si es preciso) hasta la misma vida.

Si la Iglesia fuera fiel a esta conducta de Jesús, sin duda alguna, habría tenido que soportar, no una sino muchas bofetadas. Bastantes más de las que ya ha soportado. Así lo dejó dicho el propio Jesús (Mt 10, 16, 32 par).

Más aún, Jesús llegó a decir: "Se acerca la hora en que todo el que os dé muerte se va a figurar que le da culto a Dios" (Jn 16, 2). Sin duda alguna, "la experiencia religiosa de todos nosotros ya no es de fiar, porque nos remite a la falsa religión" (T. Reuter, "El Dios falsificado", Madrid, Trotta, 2011, 228).

¿Qué quiero decir con esto? Muy sencillo: cree en Dios el que no se calla ante el sufrimiento de los que son peor tratados por la vida y por los poderes públicos, sean del color que sean, ya sea que estén a la derecha, en el centro o a la izquierda.

Esto supuesto, lo que a todos nos tendrían que preocupar, sobre todo, son los silencios de la Iglesia. Los silencios del clero. Y los silencios de quienes decimos que somos creyentes en Cristo. Silencios en tantas cosas que claman al cielo. Pero ahora mismo –y sobre todo– en dos asuntos de enorme gravedad y de apremiante urgencia.

Empezando por el silencio ante tantos y tantos escándalos clericales de "hombres de Iglesia", que han abusado de menores. Abusos delictivos que las autoridades eclesiásticas han ocultado. Porque así lo imponía el Vaticano, para que el prestigio de la Iglesia no se viera dañado. Ha tenido que venir el papa Francisco, que ha "tirado de la manta", para que todo se sepa y se haga justicia.

Lo más penoso y preocupante es lo que este papa tiene que estar soportando, por la resistencia del clericalismo fanático, que no soporta la transparencia que ha dejado al descubierto la desvergüenza de no pocos sectores del mundo clerical.

Y para terminar, el otro silencio preocupante, que estamos viviendo en España y en otros países de Europa y América. Me refiero al silencio de obispos y clérigos, en general, que inexplicablemente se callan ante políticos y gobernantes que, con sus decisiones, son responsables del sufrimiento de miles y miles de criaturas inocentes, al tiempo que permiten y fomentan que el capital mundial se concentre, más y más cada día, en menos personas.

En el Evangelio quedó patente que Jesús no soportaba el sufrimiento de pobres, enfermos, marginados y extranjeros. Como tampoco soportaba el desprecio o la desigualdad de las mujeres. Las preocupaciones de nuestra Iglesia y nuestros obispos, ¿coinciden con las de Jesús? Una vez más queda patente que hablar con libertad es muy peligroso. ***R***

Tendencias teológicas: Teología del pueblo



actualidadevangelica.es



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

*En escritos recientes nos hemos ocupado de la que denominamos **teología de las emociones**. Hemos hecho referencia, igualmente, a la **teología de la prosperidad** y a determinadas posturas teológicas que establecen criterios **fundamentales**, inamovibles, para definir, defender y difundir las diferentes doctrinas cristianas. Posturas con frecuencia discrepantes entre sí, que ponen de relieve el pluralismo de la Iglesia cristiana.*

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN o, dicho con mayor precisión, las diferentes teologías de la liberación, dieron un vuelco tanto a la teología como a la liturgia, democratizando en buena medida el acceso a la reflexión teológica. Sin embargo, las estructuras eclesiales continúan siendo una especie de corsé que condiciona en buena medida la expresión libre y directa del pueblo en su relación con Dios, tanto en la Iglesia católica como en las diferentes confesiones protestantes, sin perder de vista a la Iglesia ortodoxa.

Centrándonos más en el concepto “iglesia del pueblo” que en el desarrollo teológico que del mismo han hecho autores como Lucio Gera, Rafael Tello y otros teólogos latinos –especialmente argentinos, incluido el jesuita Jorge Mario Bergoglio antes de ser designado como Papa de la Iglesia de Roma–, que circunscriben su reflexión en el marco de la Iglesia católica, veamos el tema proyectado de forma inclusiva a la perspectiva protestante.

Hablar de teología del pueblo es poner el acento en el sujeto humano, como individuo y como colectividad, fomentando la evangelización de la cultura encaminada a transformar la sociedad económica, política y religiosamente, con el propósito de hacerla más habitable, fomentando en las estructuras sociales y religiosas del pueblo, al que se le confiere la categoría de actor principal, la justicia social, mediante una participación activa y responsable.

La Iglesia adquiere su talante profético en la medida en la que se diluye en el pueblo y convierte al



pueblo en el protagonista directo del diálogo con Dios. El teólogo académico cede la voz al pueblo y se convierte en todo caso en facilitador, permitiendo y encauzando la voz del pueblo para que no quede opacada por las interferencias académicas que escapan al entendimiento y al control del pueblo. La iglesia-institución, sea cual fuere su denominación, tiene que achicar el espacio de los "profesionales" para ofrecer mayor cuota de participación al pueblo, no tanto en el sentido temporal del término, que también, como en el sentido transcendente de diálogo entre el pueblo y Dios, algo que en los tiempos que corren parece no ser muy bien acogido por algunas iglesias del arco denominacional heredero de la Reforma, en las que cada vez toman mayor protagonismo los autodenominados "apóstoles" y "profetas" que reducen al pueblo a meros escuchantes y contribuyentes. Pues bien, una vez planteados estos prolegómenos, vamos a ocuparnos de una de las corrientes actuales por las que discurre la teología cristiana. Nos referimos a la **teología del pueblo**. Se trata de una corriente o expresión teológica íntimamente conectada con la teología latinoamericana de la libración desarrollada especialmente en América Latina a raíz del Concilio Vaticano II, con ramificaciones tanto católico-romanas como protestantes. Si bien es preciso señalar que la teología del pueblo tiene raíces muy relevantes en los movimientos de **curas obreros**, también conocidos como **curas rojos**, surgidos en Francia y su proyección en España en la década de los 40 del siglo pasado, que algunos identifican como predecesores de la teología de la liberación.

La apertura que supuso el Concilio Vaticano II propició el desarrollo de la teología del pueblo, a la que puso nombre el filósofo y teólogo jesuita uruguayo Juan Luis Segundo (1925-1996).

Históricamente la teología ha utilizado como vehículo de transmisión de su mensaje la liturgia, más o menos elaborada según sea la tradición eclesial. El hecho teológico se expresa de forma vertical, de arriba abajo, de Dios a los hombres pasando por un intermediario, a través de signos y símbolos que administra el liturgo consagrado a tal menester. Esta forma de concebir las relaciones Dios/ser humano hace que la Iglesia, definida en ocasiones como sociedad perfecta, establezca líneas rojas de separación entre ella y "el mundo", como entidades totalmente diferenciadas. Es cierto que la Reforma del siglo XVI incorporó elementos nuevos de aproximación derribando algunas barreras que dificultaban la conexión Dios/pueblo, recuperando la doctrina del sacerdocio universal de todos los creyentes, si bien en la práctica continúa vigente el concepto de iglesia como ente claramente diferenciada y alejada del pueblo, a pesar de que en algunos sectores se haya recuperado el término *pueblo de Dios*. Las religiones monoteístas han resuelto en parte el problema que supone armonizar ambos conceptos, fe e intelecto, aceptando la existencia de las Sagradas Escrituras a las que se atribuye, en mayor o menor grado, según sea la tradición que las interprete, ser Palabra de Dios, bien porque se considera que han sido **dictadas** o bien porque se entiende que han sido **inspiradas** por Dios. Es evidente que una experiencia de esta índole, que cuenta con una elevada dosis de subjetividad, justifica sobradamente el hecho de que existan diferentes formas de hacer teología y diferentes maneras de ser cristiano.

La **teología del pueblo** sitúa a la comunidad en el centro y, en torno a ella y a partir de ella, surgen los canales de comunicación con Dios. La teología del pueblo se mueve fuera de las categorías **liberal** y **marxista** para centrarse en una teología pastoral dentro de la cultura propia de cada comunidad (pueblo vs. imperio, comunidad vs. institución), lo cual demanda una forma diferente de pastoral y produce una espiritualidad distinta. Aquí las palabras clave son Dios-pueblo-fe-cultura. Se trata, por consiguiente, de una teología radical porque nos conduce hasta la misma raíz del evangelio: la comunidad de creyentes, el pueblo de Dios, no como una comunidad separada del mundo, ajena a la historia y a la cultura en la que se desarrolla, sino como fermento profético, como levadura que leuda la masa, como liturgo de la humanidad. ***R***

Personas LGTBIQ:

el nuevo filón evangélico



homoprotestantes.blogspot.com



Carlos Osma es protestante, licenciado en Ciencias Matemáticas, diplomado en Ciencias Religiosas y Posgrado en Diálogo Interreligioso Ecuménico y Cultural. Colabora con la Associació de Families LGTBI. Está casado y tiene dos hijas.

SI NO HUBIERA PERSONAS LGTBIQ en las iglesias, habría que inventarlas, o por lo menos convencerlas para que se apuntaran a alguna y se dejaran torturar en nombre de dios. Y es que la historia confirmará que al comienzo de este siglo somos nosotras las que más influencia tenemos en las principales instituciones cristianas. Aunque oficialmente no hay personas LGTBIQ dentro de ellas, porque supuestamente ambas naturalezas son como el agua y el aceite, la realidad es que estamos por todas partes. Si no fuera porque se nos percibe como una amenaza, casi llegaría a afirmar que somos el Espíritu Santo… Nos intuyen, saben que estamos, pero nadie puede (quiere) vernos. La realidad es que a nuestra costa se ha construido un relato de terror, de sospecha, que hace que muchos crean que podemos aparecer en medio de la noche para hacer alguna monstruosidad a algún despistado o a alguna dulce doncella. Somos las brujas del siglo XVI, los masones del XVIII, somos vampiresas y hombres lobo. No existimos (o eso dicen), pero les quitamos el sueño.

Ya sé que con eso de las vampiresas y los hombres lobo se me ha visto demasiado la pluma romántica porque, como decía al principio, en realidad somos un filón inagotable para nuestras iglesias. Se montan foros, aquelarres para decir quién es realmente evangélico y quién no a nuestra costa. La identidad evangélica ya no la define el evangelio, ni siquiera la Biblia, ni la actitud hacia los demás o la implicación por hacer un mundo mejor… La identidad evangélica la definimos nosotras y nosotros con nuestra manera de amar, de contonearnos, de vivir nuestro cuerpo. Y dependiendo de lo que unas personas piensen sobre



lo maravillosos o detestables que son nuestros polvos divinos, se puede afirmar si son, o no son, realmente evangélicas. ¡Vamos, que nuestros coitos, efímeros y placenteros, son la prueba del algodón de su identidad! No sé si Lutero y Calvino, o más cercanos a nosotras, Casiodoro de Reina y Pere Galès, sabían de la importancia que nuestros placeres, identidades y formas de vivir el cuerpo, acabarían por tener en las comunidades evangélicas. Imagino que no, y habría que decir que si lo hubieran previsto el movimiento evangélico en vez de estar dividido en infinitas denominaciones, lo estaría en únicamente dos (o como mucho tres si contamos a los indecisos): los que detestan los lechos ardientes en los que bisexuales, lesbianas, gais y trans practicamos sexo hasta la extenuación, o los que los respetan (o incluso tienen curiosidad). Vamos, que lo más lógico es que ahora en vez de preguntar a los nuevos conversos aquello de: "¿crees en Jesús como tu salvador?", hay que preguntar otro tipo de cosas: "¿qué es para ti una mujer? ¿y un hombre? ¿qué opinas del sexo anal? ¿son aceptables las relaciones sexuales entre dos mujeres si no hay un *dildo* de por medio?" Y en vez de educar a las niñas y niños cristianos para que sean ejemplares y se comporten de forma respetuosa en el colegio con sus compañeras y profesores, ahora hay que darles una carta para que entreguen a su tutora en la que diga que si toda la educación que reciben no es heterocentrada, patriarcal, cisgénero y paleolítica, pues las familias super cristinas se reservan el derecho de imponer las correspondientes acciones legales. ¡No me dirán que las personas LGTBIQ no hemos revolucionado la manera en la que los evangélicos damos testimonio público de nuestra fe! Creo que no exagero si afirmo que actualmente somos el verdadero motor de transformación eclesial, y digo más, hacía siglos que un colectivo no había aportado tanto a nuestras iglesias.

Esto último, lo de necesitar abogados que defiendan a las niñas y niños de una educación que supuestamente no respeta la (falta de) educación sexual, y la manera en la que sus familias quieren (intentan obligar) que sus hijas e hijos entiendan su cuerpo, es un nuevo filón que las iglesias han encontrado y que no van a dejar escapar. Y es que aquí entramos en otro elemento determinante que les aportamos, y no es otro que el económico… Seamos sinceros, si solo sirviéramos para proporcionarles identidad, en tres o cuatro días seríamos desbancadas por otras personas mucho más interesantes que nosotras, pero la razón de ser *influencers* es que producimos riqueza económica. El mercado LGTBIQ es transversal, no solo creamos puestos de trabajo en la discoteca Diana, en la librería Cómplices o en el hotel Axel, sino que también ofrecemos puestos de trabajo a nuestros hermanos y hermanas en la fe. El psicólogo Martínez puede ayudar a una familia a explicarle a su hijo Juan de cinco años que no es una niña porque tiene esa cosita tan pequeñita que le cuelga entre las piernas, por solo 50

En España se me ocurre el partido político Vox, si todavía no estáis apuntados, no os limitéis a votarles, subiros a su barco que aquí tenéis mucho dinero que ganar. Y si sois de otro país, pues seguro que habrá partidos de extrema derecha parecidos

euros la sesión (precio amigo porque van a la misma iglesia), mientras la *coach* García va dando pañuelos de papel a las cristianas llorosas que le cuentan que se han enamorado de la directora del coro de la iglesia y no saben cómo decírselo a su marido, a 60 euros la caja de pañuelos. Y lo bueno de todo esto, es que como la promesa del cambio es una fábula que tanto el psicólogo, como la *coach* y sus clientes quieren creerse, estas sesiones se repetirán durante mucho tiempo y darán unos ingresos estables. Luego tenemos a los escritores, teólogos mediáticos, opinadoras, charlatanes y demás, que cobrarán sus libros e intervenciones en las iglesias a precios reducidos. Gracias a estos *dinerillos* no darán más palo al agua en su vida, y se desconectarán del mundo real donde viven el resto de mortales. Lo interesante es que con sus mensajes de odio, con sus *facks news* sobre nosotras, ayudarán a que psicólogos y *coaches* cristianos sigan teniendo pacientes. Tampoco podemos obviar, seríamos demasiado ilusas, que los comentarios y las acciones LGTBIQfóbicas dan puntos en el mundillo *evangelical*, así que con ese currículum se puede optar después a los mejores puestos de representación remunerados en diferentes instituciones cristianas… Esas que luego organizarán o auspicirán foros de reflexión sobre la verdadera identidad evangélica. Y podemos seguir y seguir con las formas de hacer que fluya el dinero dentro de las comunidades cristianas gracias a que nosotras perdemos la cabeza por David en vez de por Abigail. No hay campo que no pueda ser utilizado para este servicio, con un poco de imaginación cualquiera puede sacar tajada de este filón (de nuestro filón, de nosotras y nosotros, que por definición no existimos). ¿Quién nos iba a decir hace unos años que hasta los tristes abogados cristianos se iban a forrar con nosotras? En verdad, en verdad os digo, que somos una mina.

A las personas LGTBIQ que colaboráis más activamente en el sostenimiento del sistema homofóbico *evangelical* con los dineros que ganáis con el sudor de vuestra frente, os diría que por muy importante que seáis para su sustento, os planteárais si vale la pena seguir haciéndolo. Llevar una iglesia a cuestas de vuestros cuerpos, deseos e identidades puede ser una carga demasiado grande para vosotras solas. Y en realidad, no os preocupéis tanto por vuestras comunidades porque *"a rey muerto, rey puesto"*, y seguro que después de vosotras, vendrán otros colectivos que se ofrecerán a descender a las galeras de sus barcos para ser encadenados y remar en dirección a la injusticia. Mejor poner vuestro dinero en otros lugares que os ayuden a aceptaros tal y como sois y os proporcionen al menos una alegría de vez en cuando. En vosotros mismos, por una vez, por ejemplo. O en instituciones que ayuden a gente que tiene problemas de verdad, que sufre por cosas reales como el hambre, la enfermedad o la muerte, y no por discursos infantiles de odio de gente reprimida. Y a los cristianos y cristianas LGTBIQfóbicos que os estáis forrando con nosotras, pues sé que no me vais a hacer ni caso, pero yo os recomendaría que os largarais de nuestras comunidades a lugares donde podréis seguir haciendo caja a precios más suculentos, sin necesidad de haceros pasar por cristianos. En España se me ocurre el partido político Vox, si todavía no estáis apuntados, no os limitéis a votarles, subiros a su barco que aquí tenéis mucho dinero que ganar. Y si sois de otro país, pues seguro que habrá partidos de extrema derecha parecidos. Si vuestra vocación es sacar provecho a costa de quien sea, montar vuestros foros en otros espacios que no comprometan al evangelio (y las instituciones cristianas que nos representan a todas) y lo lancen al lodo de vuestra LGTBIQfobia. No seáis tan tontos, el filón económico es más grande fuera del pequeño mundo *evangelical*, y además no tendréis que estar continuamente comportándoos de esa manera *"santurrona"*, os podréis quitar la careta, y decir las cosas por su nombre, sin necesidad de menospreciar la Biblia, y crear identidades evangélicas que nada tienen que ver con el evangelio. ***R***

Nostalgia de los orígenes, sendero de espiritualidad



Chamanes, monjes, gnósticos y místicos vertebran el sendero hacia la iluminación

tendencias21.net

Por
Juan A. Martínez de la Fe

Investigador y ensayista

Existen cuatro vías para regresar a los orígenes de la espiritualidad humana: la vía chamánica, la vía gnóstica, la vía monacal y la vía mística. Las cuatro tienen una parecida visión cosmológica y viven en este mundo sin estar en él. También ofrecen un camino ascendente para llegar a ese mundo inefable, cargado de mensajes y símbolos que sólo perciben quienes desean ardientemente salvarse o iluminarse. Es la tesis del nuevo libro “Nostalgia de los orígenes”, de Joan Prat.

Es en el Génesis donde se encuentra el origen de un libro ciertamente interesante. Porque es este texto bíblico donde halla sus raíces la tesis que plantea Joan Prat en su obra *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos* (Editorial Kairós, Barcelona, 2017). El tema del acontecimiento en el paraíso terrenal concretamente es la base de este estudio.

Como si de una obra de teatro se tratara, el autor divide el drama en tres actos: 1) La vida idílica de Adán y Eva en el jardín del Edén; 2) la prohibición divina de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, la tentación y la caída; 3) el castigo por la desobediencia y sus funestas consecuencias. Así, el mito se configura en tres momentos: la plenitud, la catástrofe y la esperanza de un posible retorno a la situación inicial. Y del castigo se desprenden tres consecuencias: la separación violenta de la criatura de su creador, el brusco final de la vida paradisíaca y el fin de la inmortalidad.

Llegados a este punto, surge la pregunta: ¿es este cambio radical y nefasto, también definitivo? Y, aunque Prat no encuentra motivo para la esperanza, la realidad es que tanto judíos, como musulmanes y cristianos se apuntan a ella. Pero lo más curioso es que se trata de una estructura arquetípica que se puede encontrar en civilizaciones y culturas muy diversas.

Joan Prat desarrolla la hipótesis de que existen cuatro vías para regresar a los orígenes: la vía chamáni-

¿Qué es el chamanismo? "Un conjunto de creencias que giran en torno a este personaje central –el chamán– que algunos han designado como 'el que sabe', 'el que ve', 'el que se excita' y al cual se le atribuye el poder de comunicarse con los espíritus"

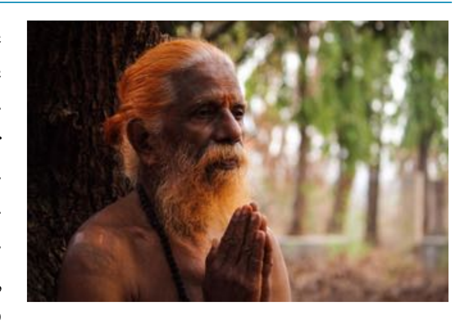
ca, la vía gnóstica, la vía monacal y la vía mística. El chamán busca su objetivo a través de la unificación de los diversos mundos, el mineral, el vegetal, el animal, el humano y el de los espíritus; el gnóstico también busca la unión, pero a través del conocimiento, no un conocimiento cualquiera, sino una gnosis profunda, esotérica y reservada a unos pocos escogidos; el monje persigue una meta similar, a la que accede gracias a la renuncia al mundo convencional y a la ascesis: renuncia al mando, al poder político, la riqueza y el poder de seducción, mediante sus tres votos de pobreza, castidad y obediencia; finalmente, el místico, en un paso ulterior, pretende la fusión con la divinidad, con Dios, con el Uno.

Curiosamente, estas cuatro vías se dan en civilizaciones y culturas diferentes, persiguiendo todas una finalidad común: la búsqueda del retorno a aquella plenitud inicial. Y de esto trata el libro, de una manera teórica y práctica. A cada una de estas vías dedica Prat un epígrafe que repite siempre la misma estructura: una introducción de carácter general, la situación actual de la temática tratada, la experiencias participantes en cada uno de estos ámbitos y una recapitulación. Eso sí, enfatizando siempre cómo cada uno de los practicantes de estas cuatro vías caminan hacia el mismo fin.

Chamanismo

Primera vía, la vía chamánica. ¿Qué es el chamanismo? "Un conjunto de creencias que giran en torno a este personaje central -el chamán- que algunos han designado como 'el que sabe', 'el que ve', 'el que se excita' y al cual se le atribuye el poder de comunicarse con los espíritus".

El chamán accede a su estatus bien por vocación como por elección; pasa por un proceso iniciático que suele acompañarse de signos externos que devienen en las llamadas enfermedades chamánicas con síntomas claros de neurosis profunda, brotes psicóticos, histeria o epilepsia. Con enorme acierto, el autor nos ofrece un excelente retrato robot de lo que es un chamán, para luego analizar en profundidad los distintos modelos existentes de chamanismo, según la zona en la que se presentan: el modelo amazónico, que hace uso de sustancias alucinógenas, narcóticas y modificadoras del estado de consciencia; el modelo andino (quechua y aymara), con veneración por los cerros y el uso de la coca como medio de comunicación con los espíritus; el modelo mexicano (mazateco y huichol), en el que nos presenta a chamanas y chamanes concretos con su biografía personal; el chamanismo del camino rojo lakota, siux, con detalle sobre determinados chamanes; el modelo africano y, finalmente, el modelo siberiano. Como se puede apreciar, un amplio abanico de posibilidades, dependiendo de la zona geográfica donde se produce el fenómeno.



El chamanismo, por otro lado, no es algo que haya desaparecido; es algo vivo y, por tanto, sujeto a evolución, lo que da lugar a los neochamanismos, de los que nos ofrece el autor unas generalidades y una tipología.

Acota, lógicamente, qué entiende por neochamanismo: "aquellas prácticas chamánicas (o pretendidamente chamánicas) que son realizadas fuera o lejos de su contexto cultural tradicional y que, por consiguiente, difícilmente pueden cumplir las funciones sociales y colectivas que en sus sistemas naturales son asignadas al chamán. Lo que no significa que no puedan satisfacer otras funciones distintas".

Inicialmente, en nuestra cultura existía una actitud de indiferencia cuando no de menosprecio hacia el chamanismo; una actitud que ha ido cambiando en el transcurso de las últimas décadas hasta convertirse en un fenómeno de moda. ¿A qué se debe este cambio de actitud? Varias razones: una valoración más positiva por parte de una serie de movimientos juveniles y contraculturales como beatniks, hippies o new age; y, también, una valoración más abierta por parte de la literatura especializada, fundamentalmente antropológica, aunque no exclusivamente.

Joan Prat recurre a autores especializados en la materia y nos presenta las que para él son las tres vías que conducen al neochamanismo. La primera vía es la que recorren antropólogos, psquiatras, psicólogos, médicos, etc. que se han interesado por el chamanismo y acaban convirtiéndose ellos mismos en chama-

nes, abandonando o no su profesión. La segunda vía es la de los chamanes o chamanas nativos que, ejerciendo su profesión para los miembros de su sociedad, amplían su público de referencia, empezando a trabajar para otro tipo de concurrencia, normalmente occidental; son variados los motivos que les inducen a esta apertura, entre ellos el económico. Finalmente, la tarcera vía es la de los terapeutas alternativos, que se mueven generalmente dentro del new age, y que se vuelven hacia el neochamanismo como una nueva modalidad terapéutica; en ocasiones, se desplazan a las localidades de tradición chamánica para formarse o invitan a expertos nativos que les proporcionen la formación que necesitan. A estas tres vías y sus representantes dedica el autor varias páginas, incluyendo datos biográficos y anecdóticos de ellos deteniéndose en la manera en que suelen acceder a los estados de consciencia expandida, especialmente a través de los alucinógenos.

De especial interés resulta la narración de las propias experiencias del autor en sesiones y contactos con el chamanismo. Siempre desde un gran respeto, no deja de señalar aquellos aspectos que le originan dudas sobre los métodos y los objetivos perseguidos o alcanzados.

La recapitulación que hace Prat como cierre del capítulo chamánico resume lo expuesto con sus reflexiones personales. De entrada, nos dice: "la concepción chamánica de la realidad es siempre muy similar, y se materializa en la imagen de un cosmos caracterizado por su integración y su holismo. Las diversas esferas con las que el pensamiento occidental aborda la visión del mundo y lo clasifica -mundo mineral, vegetal, animal, haumano y sobrehumano- distinguiendo cada uno de los demás en forma de comportamientos [*sic*], se difuminan en la concepción chamánica y las fronteras se diluyen favoreciendo la interpenetración de los estamentos o niveles mencionados".

En la concepción animista del chamanismo todo tiene alma o ánima y posee vida; todo, absolutamente todo, goza del mismo principio de la vida y está empapado por la energía cósmica que fluye a raudales por todas partes. Es más: no solo todo está vivo nutriéndose de la misma energía, sino que cuanto nos rodea envía sus mensajes que pueden ser leídos e interpretados por quienes conocen los códigos pertinentes. El protagonista es pues el chamán, que es quien puede transitar de la concepción convencional de un cosmos fragmentado a otra realidad unitaria y caracterizada por su completitud. El estado ideal para ellos es el trance o el éxtasis, cuando todas las fuerzas y poderes entran en acción; y alcanzan ese estado a través de diferentes medios: el baile extático, los ejercicios ascéticos prolongados, al respiración holotrópica, la ingesta de sustancias alucinógenas, etc. Y concluye: "tanto el chamanismo como el neochamanismo constituyen variantes del 'retorno al paraíso' o la 'nostalgia de los orígenes'" que es el planteamiento de esta obra.

Vía gnóstica

Acabado este bloque, se pasa a la vía de la gnosis. Hay que partir de la base de que el saber gnóstico tiene un carácter religioso y espiritual, más vinculado a la fe que a la razón; por ello, toda gnosis parte de la creencia firme en la existencia de un Dios absolutamente trascendente que no necesita demostración; y el saber gnóstico es un medio para alcanzar la redención y la salvación.

En la historia de las religiones, el gnosticismo se reserva a un movimiento religioso sincrético de los dos primeros siglos de nuestra era que fue considerado herético; y las fuentes de la literatura gnóstica se consideran de origen diverso, especialmente paganas, judías y cristianas. Entre ellas, las más destacadas son las referidas a los documentos hallados en Qumrán y en Nag Hammadi. El gnóstico no se manifestaba en la sociedad como tal, pues se le consideraba hereje, pese a que, en aquellos tempranos tiempos del cristianismo, las fronteras entre la ortodoxia y la heterodoxia eran muy lábiles y poco definidas, hasta que aquella, la ortodoxia, fija un código doctrinal y un código moral para alcanzar la salvación.

El gnóstico no se manifestaba en la sociedad como tal, pues se le consideraba hereje, pese a que, en aquellos tempranos tiempos del cristianismo, las fronteras entre la ortodoxia y la heterodoxia eran muy lábiles

En cualquier caso, es el sincretismo el que se constituye como un elemento definitorio de la gnosis, pues esta se nutre de la escuela helenística (de la que toma los aspectos más filosóficos), mientras que Oriente proporciona una mitología más simbólica, espiritualista y especulativa; más en concreto, en ese movimiento sincrético se encuentran motivos de procedencia irania, de procedencia judía, de procedencia griega y, finalmente, la aportación del cristianismo. De todo lo

Si el chamanismo marca el camino hacia los orígenes a través de la vinculación y fusión de los diversos mundos que componen la realidad, la gnosis enfatiza la importancia del conocimiento como vía para alcanzar el mismo fin.

cual se deduce que "el gnosticismo es un sistema de pensamiento conscientemente sincrético y que no es una herejía intracristiana".

Son complejas las doctrinas gnósticas. Pese a ello, Prat nos ofrece un brillante intento de formulación. Así, nos indica que el núcleo fundamental del edificio simbólico gnóstico es Dios, la absoluta trascendencia, un ser perfecto, supraexistente, único, que vive en sí mismo en alturas invisibles e innominables, infinitos siglos de paz y soledad. En ese Dios hay una inclinación a crear produciendo una emanación de entidades divinas que conforman el Pleroma, es decir, la plenitud de la divinidad. Aparece el hombre, creado con tres tipos de sustancias distintas: la espiritual, la psíquica y la material.

La gnosis es, en el fondo, una vía de salvación a la que se llega a través de una serie de pasos: 1) la gnosis es un estilo de vida concebido como un conocimiento que implica una ciencia liberadora y salvadora; 2) para el gnóstico, la condición humana es algo deplorable y una prueba palpable de la existencia del Mal, por lo que rechaza su cuerpo; 3) junto con el cuerpo está el mundo: una prisión, una noche, inmensas aguas tenebrosas, una cloaca, un desierto; 4) ser equivale a vivenciar un hastío existencial y percibir la maldad en estado puro, pues la vida no es otra cosa que iniquidad y vileza; 5) la reacción contra ese malestar es el disgusto, el desprecio y la hostilidad a la condición humana y la negación a aceptarla tal y como se presenta; 6) el gnóstico descubre que su auténtica naturaleza le conduce a otra patria, su alma anhela escapar hacia el Pleroma, sintiendo una profunda nostalgia de su situación inicial; 7) ¿cómo regresar al Paraíso, al Pleroma? A través de la huida, de la fuga; 8) para emprender el camino de ascenso se requiere una profunda experiencia interior; 9) la resurrección es caer en la cuenta de que se posee la naturaleza divina y se acepta el proceso consciente de desembarazarse de la materia del propio cuerpo, aunque la segunda resurrección ocurrirá después de la muerte, cuando su espíritu entre y se funda con el Pleroma; 10) esta salvación ha de venir de fuera, de la Divinidad, es pura gracia; 11) ante esto, la actitud vital del gnóstico es individualista, elitista y aristocrática; 12) ese desprenderse de todo puede desembocar en dos posturas contrarias y paradójicas: el ascetismo y el libertinaje; 13) para el gnóstico, la existencia terrestre es una especie de torpor o sueño, el alma dormita en la materia, pero, como predestinado, recibe la llamada externa de la divinidad que lo despierta; 14) esa llamada es obra del Salvador o Redentor, enviado al mundo desde el Pleroma, el nuevo Adán, Set o Jesucristo; 15) así pues, la gnosis, como vía de salvación, implica el rescate de la chispa divina perdida en la materia y que permite al elegido recuperar su yo intemporal y colocarlo de nuevo en la situación original; 16) todo esto se acompaña de una imaginería y de un lenguaje alegórico y simbólico muy barroco.

A partir de aquí, Joan Prat analiza en detalle la cábala hebrea y su árbol de la vida, de la que propone tres lecturas diferentes: la cábala como senda de autoconocimiento espiritual, la cábala como senda de experimentación vivencial y la cábala como senda de interiorización y unificación. Es un análisis sumamente interesante y suficientemente amplio para adquirir una idea del tema.

Siguiendo su plan de exposición, el autor se detiene en las nuevas gnosis, dando cuenta de la pérdida de fuerza del gnosticismo tanto por las persecuciones a las que se le sometió como por el agotamiento del modelo, con unas especulaciones cada vez más barrocas, enrevesadas y difíciles de creer y seguir. Precisa algunos términos, imprescindibles a la hora de hablar de las nuevas gnosis, como es el esoterismo, del que dice que es más una forma de concebir la realidad, el hombre, el cosmos y Dios, que una doctrina propiamente dicha; un esoterismo que tiene fronteras muy lábiles con otros ámbitos con los que está estrechamente vinculado, como el hermetismo, la teosofía y el ocultismo. Y le dedica unas páginas a exponer su historia en Occidente.

También se detiene en las antiguas religiones mistéricas de Grecia, Frigia, Egipto o Irán, con especial dedicación al caso de Eleusis, al considerarlo como paradigma por excelencia de culto o religión mistérica.

Sumamente interesante es la narración de las experiencias del autor sobre estos temas, las sesiones a las que asistió, los integrantes de los grupos, la lectura de su carta astral, lo que denomina una gnosis sectaria y una gnosis doméstica. Como en anterior ocasión, siempre desde un gran respeto, expone su manera



de ver, desde un punto de vista antropológico, estas experiencias.

A la hora de recapitular, Joan Prat señala que la gnosis es un camino espiritual de recorrido arduo, una iniciación que supone un compromiso vital total, el único que conduce a la iluminación y la salvación. Si el chamanismo marca el camino hacia los orígenes a través de la vinculación y fusión de los diversos mundos que componen la realidad, la gnosis enfatiza la importancia del conocimiento como vía para alcanzar el mismo fin.

Joan Prat se suma a Antoine Faivre en la caracterización que hace del mundo de la gnosis: 1) las correspondencias simbólicas y reales entre todas las partes del mundo visible e invisible; 2) la naturaleza viva, es decir, que el cosmos es complejo, plural y jerarquizado y el concepto de magia evoca la idea de una naturaleza percibida como esencialmente viva en todas sus partes; 3) imaginación y mediaciones, unas mediaciones que son necesarias y que se hacen posibles gracias a los rituales, las imágenes simbólicas, los mandalas y los espíritus intermediadores; 4) experiencia de la transmutación, es decir, que no es posible separar el conocimiento (gnosis) de la experiencia interior que transmuta cosas y personas y las somete a su proceso de metamorfosis; 5) la práctica de la concordancia o tendencia a establecer paralelismos entre escuelas diferentes en un intento de reunificar todas las tradiciones filosóficas y religiosas en una sola, y 6) la transmisión: la esencia de los conocimientos implica una transmisión del saber de maestro a discípulo según unos canales establecidos. A estas seis, Prat añade una séptima, el secreto: los gnósticos son celosos de sus conocimientos y consideran erróneo hacer partícipes de ellos a quienes no los merecen. Como conclusión: "la totalidad del sistema simbólico gnóstico, con todas sus variantes posibles, persigue un objetivo único: ascender o regresar a través de la sabiduría verdadera que vehicula la misma gnosis a los orígenes, a la unidad y completitud que se respiraba en el paraíso del Edén".

La vía monacal

Tercera vía: el monacato. Comienza Prat, siguiendo el esquema que acertadamente se propuso para exponer su planteamiento, con el monaquismo cristiano desarrollado en Oriente y Occidente. Monje, *monachós,* es el que vive solo, el que huye del mundo, aunque en la tradición clásica hay variantes de este concepto; así, anacoreta es quien vive aparte y en solitario; el eremita o ermitaño es el que vive en el desierto y cenobita es quien vive con otros en comunidad. Y su origen se atribuye con bastante unanimidad a la comunidad judía de los esenios en Qumram. Tras explicar con mayor detalle la vida de los esenios, se detiene Prat en el monaquismo cristiano en Oriente, donde destacan figuras como Antonio, Pacomio, Simón el Estilita o el primer legislador de la vida monástica, Basilio; por su parte, el monaquismo en Occidente encuentra su figura más brillante en san Benito de Nursia, cuya famosa *Regla* constituye un hito fundamental en este monaquismo. ¿Cuál sería el modelo ideal del monje? La idea inicial de un monje es la de renunciar y apartarse del mundo siguiendo una llamada de Dios, la vocación, para obtener la salvación o la iluminación, lejos de un mundo corrompido. Y confirma esta voluntad emitiendo los tres votos clásicos de pobreza, castidad y obediencia. Se inicia con una etapa ascética de purificación, condición imprescindible para el seguimiento de Cristo. Abordando ya el monaquismo en oriente, Prat se detiene, en primer lugar, en el hinduismo, explicando con detalle aspectos de difícil pronunciación aunque de profundo significado como varnashrama dharma, el yoga, el karma o samsara. En cualquier caso, lo destacado es cómo en la filosofía vedanta todos los seres humanos son divinos por naturaleza, pues su alma interior participa de la misma naturaleza del principio o esencia divina; el objetivo fundamental de la existencia humana es llegar a ser uno, fundirse con el Absoluto, para lo que es imprescindible liberarse de las ataduras materiales. Joan Prat se centra, también, en el budismo, del que nos ofrece una síntesis de su filosofía, co

¿Cuál sería el modelo ideal del monje? La idea inicial de un monje es la de renunciar y apartarse del mundo siguiendo una llamada de Dios, la vocación, para obtener la salvación o la iluminación, lejos de un mundo corrompido.

En definitiva, todo monaquismo, sea occidental u oriental es siempre el mismo: un estado de imperturbabilidad, iluminación y paz interior, un deseo perentorio de alcanzar la plenitud lo que constituye una nueva variante de la nostalgia de los orígenes

n especial énfas is en el budi smo tantra y el z en. Desde esta perspect iva budista, l a vía monástica es más favo rable al perfecc ionamie nto espiri tual que la vida laic a y secular. □ En su esquema expositivo el e pígrafe sig uiente de Pr at es el neomonaquismo. Aquí nos explica al g unos ejem plos vivo s de per sonas de vida monástica en diferente s mo dali dades: Montse rrat Domingo l a llamada al (del) desierto; María Victor i a Molins o la míst i ca de la calle ; sor L ucía Caram, l a monja revolucionaria; Berta Meneses y la espiritualida d zen; y, fina lmente, Teresa Forcades, la benedictina (ex?) f eminista y cr í tica. De est os ej emplos, a destacar la vi sión de Montserrat Domingo para quie n Di os es el d ador de t odos l os bie nes y, por consi gui ente, todo, absolu tamente todo, es un regalo; contempl a la naturaleza y lee la presenc i a de Dios en todo, lo que la hace sen ti rse u na con el Uno; y el planteami ento zen de B ert a Menes es para qui e n la r eali dad es múltiple y es eq uivoc ado percibir l a de forma du al; una realid a d no dual a l a que n o se lleg a a travé s d e la lógica ra c io nal , sino dando un sa lto a lo q ue e lla denominatrans consciencia ot ransm ente. Y, po r supuesto, el a uto r entra a fo r m ar parte de experiencias en la vida mo nás tica. Así , nos explica su primera aproximación en su juventud en la E scol anía de Monse rra t, su convive nc i a con monjes de l monasteri o de Poblet, co n lo s Hare- Krishna (e n Tarragona y en la I ndia) y, finalm e nt e, c on el budi smo. Su planteamient o se fundamenta en dos cues tio nes: 4) co no ci-miento (g nosis) de l a e xperi encia inte rior que tran smuta cosas y per-s on as y las somete a su proceso de metamorfosis; 5) l a práctica de la concordancia o ten dencia a e stab le-c er p ara l elismos entre escu elas di-fe ren tes en un in tento de re unificar todas las tradiciones filosó fi cas y religiosas en una sola; y

6) la trans-mis ión: la ese nci a de l os conoci- mientos i mplica un a transmi sión del sab er de maestro a discípulo s e-gún unos ca nales est able cidos. A es tas seis, Prat a ñade un a séptima, el secr eto: l os gnósti cos son ce l osos de s us c onocimientos y consideran e rróneo hacer pa rt íci pes de e llos a quienes no los merecen. Como conclusión: “la tot al idad del sis tema simbóli co gnóstico, conto-das sus variantes pos ible s, per sigue un obje ti vo único: ascender o regre-sar a través de la sab idur ía verdade-ra qu e vehicula la misma gnosis a los orí g enes, a la unidad y c ompleti-tud que se respiraba e n e l pa raíso del Edén”. La vía mona ca l Te r cer a vía: el monacato. C omienz a P r at, s i gui endo el esquema que acertad amente s e pro pus o para ex- poner su plante amiento, con el mo-naquismo cri stian o de sarrollado en Ori ente y Oc cid ente . Monje, mona-chós, e s el qu e v ive s olo, el que huye del mundo, aunque en la tr adi-ci ón clásica h ay vari a ntes de este con cepto; a sí, anacoret a es quien vive aparte y en solitar i o; el e remita o ermit años es el que viv e en el de-sie rto y cenobita es qui en vive co no tro s en co munidad . Ys u origen s e atribuy e con bast ante unanimidad a la comunidad judía de los esenios e n Qumram. Tras explicar con mayor detalle la vid a de los es enios, se deti ene Prat en el monaquismo cristia no e n Oriente, donde destacan fig uras co mo Antonio , Pacomio , Simón el Estil it a o el prime r legi slador de la vida monás t ica, Basilio; por su par-te, el mona quis mo en Occid ente en-cue ntra su figura más bril lante en san Benito de Nursia, cuya famosa Regla constituye u nhito fu ndamen-tal en este m onaqu ismo. ¿Cuál sería el m odelo i d eal del m onje? La idea inicia l de un monje es la de renunciar y a parta rse del mundo siguiendo una llama da de Dios, la vocación, para o bten er l a s alvac ión o la ilu minación, lejos de un mundo corrompido.

Y confirma est a vo l untad emitie ndo los tres v o-tos clási cos de pobre za, casti dad y obediencia. Se ini c ia con una etapa asc ét ica de purifica ci ón, co ndición impres cindible para el segu imiento de Cristo. Abor **dando ya el mon**aquismo en orie nte, Prat se d e t iene, en prime r l ugar, en el hinduismo, explicando con d eta l le aspe ctos de difícil p ro-n unciación aunque de profundo sig -nifi cado como v arnashr ama-dharm a , el yoga, el karma o sansa -ra. En c ualquier c aso, lo destacado es cómo en la filosofí a ved ant a to-dos los s eres humanos son divi nos por naturalez a, pues s u alma inte- rior participa d e la m isma naturale -za del prin c ipio o esencia d i vi na; el obj etiv o fundamental de l a exis ten-cia huma na es llegar a ser uno, fun- dirs e c on el Absoluto , pa ra lo que e s impresindi ble lib erarse de las atad uras mate riales . Joan Prat se c entra, también, en el budismo, del qu e nos ofrec e una síntesis de su filosofí a , con e s pecial énfasis en el budismo

tan tra y el zen. Desde est a per s pectiva budi sta, la v ía monástica es más favorabl e al per feccionamient o es piri tual que la vi da l aica y sec ular. E n su esquema e xpositivo, e l epí-grafe sig uiente de Prat es el neomo-naquismo. Aquí nos explica a l gu-nos ejemplos vivos de pers onas de vida monástica en difer entes moda-lid ades: Monster rat Domingo, d a l lam ada al (del) desierto; María Victoria Molins o la mística de la c al le; sor Lucía Caram, la monja re-volucio naria; Berta Meneses y la espiritu alidad zen ; y, fina lmente, Teresea Forcades, la benedictina (ex?) f eminista y crít ica . De estos ejemplos, a destacar l a visi ón de Mo nt serrat Domingo , pa ra quie n Dios es el da dor de todos lo s bienes y, por consiguiente, todo, a b so

ut a-mente t odo, es un regal o; contem-pla la natural eza y l ee la p resencia d e Dios en tod o, l o que la hace sen -ti rse una con el Uno; y el plantea -mi ento zen de Berta M ene ses p ara quien l a reali dad es múltip le y es equ i vo cado perc i birla d e fo rma dual; una re ali dad no dual a la qu e n o se lle ga a través de l a lógica ra -cional, sino dando un s a lto a lo que ella d enomina t ranscon c iencia o transmente . *Y, por supues to*, el aut or entra a for- mar parte d e experien ci as en la vida monás tica . Así, nos explica su pri-mera aproximación en su juventud en la

Es

colanía de Monserrat, su co nvivenci a c on monjes del monaster io de Po blet, co n lo s Hare-K rish-na (en T arragona y en la India) y , fi-n alme nte, con el budismo. Su plan-teami e nto s e fundament a en dos cues tione s principales: ¿ qué es ser m onje? Y ¿cuáles son los pilares de la v ida conventual ?Es s umamente inter esante la nar ración det allad a de cada una d e e stas experiencias y, aun q ue no manifestado de mane ra e xplíci ta, se d eja traslucir su escep-ticis mo ante al gunas de el l as. Y, cie rtamente, constituye un gran acierto el epígr af e dedicado a la re-capi t ulaci ó n de l o t ratado en es t a vía monást ica. En palabra s del autor, " la *[vía] monás*ti ca s en os pres *enta c omo una nueva va r*iante de la nos-talg ia de los *o ríg enes. En est e c aso, el re*torn o al Uno y al Todo, a la Completitud represen tada p or la Di-vinidad, s e concr eta y mate ria liza a tr avés de la ascesis y el apa rtami en-to del mundo, que puede ser físic o -el des ierto, l a cueva o la monta ña so litaria-, per o que prin cip a lmente es soc ial y si mbólic o, bien rep re sen- t ado por el co nvento, el mo nast erio o el as hram. Este retor no al paraís o perdid o pue-de adopt ar dos gr andes modali dades, según s e trat e de Or iente o de Occidente. De l primer caso, s e centr a en Hare-Kri shna, cuyo objeti vo es la v uel ta a la Arca-di a origi nal , que se concr eta en el reg reso al pasado, al inic io de los tiemp os, simbolizado por l a é poca védica de India c lásica. En esa Ar- cadi a, el mod elo d e vida se car act e-r izaría por la simplici d ad, la armo-nía con la natu raleza y co n lo s de-más devo tos y con Di o s/Krishna, l o que desemboca en u ne s tado u tópi-co de bi enestar mate rial y esp iri-tu al, que ra ya en l a vi da paradisía-ca, c onst ituyen do un c laro ejemplo de la nostalgia d e lo s orígenes. Por lo que se r efi

ere al monaquismo en Occ i dente, pl ant ea que s u objeti-vo es restau rar la ima g en divin a im-pres a en el ho mb r e y más o menos desfi gur ada por l os p ecados. La ma-n era de re st aurar esa imagen di vin a es a trav és del asce tismo, que i m -plic a una etapa de purific ación p a r a exti rpar vicios y a dquir ir virt u des. Se trat a de recuper ar los dones per-didos por Adán: el dominio d e las pasiones, el despr endimien to, una tra nquilidad im perturbable, un a paz contempl at iva, la pu rez a de co r a-zón, la gnosis (un conocimient o í n-ti mo de Di os que permite al monje hablar libre men t e co n É l)... En d efi nitiva, todo m onaqui smo, sea oc cidental u o rienta l es siempre el mi smo: un es t ado de i mperturba-bili dad, i lumin ación y paz interior, u n deseo perento rio de alc an zar la ple nitud lo que constit uye un a nue-va v ar iant e de la nostalgia de los oríg e nes. La vía mí stic a Tras la v ía m

¿Soportarían estos místicos el examen del psicoanálisis? Hay psicoanalistas que los han considerado "psicóticos, neuróticos o seres deprimidos envueltos en delirios amorosos basados en proyecciones ilusorias de deseos humanamente frustrados"

onástica l leg a el m o-mento de abo rdar la vía mís tica. Hay, an tes q ue nada, que ofrecer el marco te ó ric

o en el que nos move-remos durante la le ctur a de este ca- pítulo. El t érmino "místico" lle ga al cri st iani smo como un adjetivo que d esigna, en el ámbito de la t eol ogía , una for m a espec ial de cono cimiento de Dios, traducido en una determi- na da ex perien cia de u nión con lo di vino. E l m ístico puede r eflejarse en la i magen d e un conoc edor de l as pr ofundidades del mundo del e spírit u , que intuye l a s caracter ísti-ca s de lo s anto y su s manifest acio-nes t eofánicas; no nec esi ta de guías ni de mapas para pen etrar

en

el misterio porque, sencillamente, vive en él. Cabe preguntarse, y lo hace Joan Prat, en qué consist e este mundo del espíritu que int enta ser aprehen-dido por los místic os, así como qué papel ocupa la m ística en el mundo de las religione s institucionales. Si-guiendo a Ja

Todos persiguen el mismo objetivo: acceder a ese mundo inefable, cargado de mensajes y símbolos que solo hablan a quien desea ardientemente salvarse o iluminarse

vier Melloni, el autor distingue tres categorías: 1) la mís-tica de la s tradiciones aborígenes o reli giones de la naturaleza; 2) la místic a de las tradiciones proféticas o r eligiones personalistas; y 3) mís-tica de las religiones oceánicas o re-ligiones orientales. Existen otras ti-pologías, ev identemente, pero Prat se inclina po r aquella que distingue una mí stica nupcial, de talante afec-tivo, amoroso y devocional, y la místic a de la esencia, caracterizad a por una orientación más intelectu al. En cuanto a la vía amorosa, el autor se refiere, en primer lugar, a la mís-tica femenina en el crist ianismo, que suele usar imágenes y lenguaje muy próximos al Cantar d e los Cantares, y expone los casos de Ha-dewijch de Amb eres, Beatriz de Nazaret, Matilde d e Magdeburgo, Ángela de Folign o y Margarita Po-rete. Y, en segun do epígrafe, se de-tiene en la mística femenina hindú y sufí, t radición en la que el libro bíblico es sustituido por el Srimad Bhagavat am. No faltan los ejem-p

os

masculinos de

st

vía: Rumí, Caitanya y san Juan de la Cruz. ¿Soportarían estos mí sticos el exa-men del psicoa nálisis? Hay psicoa-nalistas qu e los han considerado “psicóticos , neuróticos o seres de-primidos envueltos en delirios amo-rosos ba sados en proyecciones ilu-so rias de deseos humanamente frus-tr ados”. Durísima consideración. Per o hay quien opina rotundamente lo contrario, aportando Prat el t esti-monio de la psicoanalista Ana Ma-ría Rizzuto, quien afir ma que “los místicos son aquellos c reyentes que aceptan la inv itación matrimonial de vivir su vida en clave divina”. Viniendo a la mística como vía de pur ificación e iluminación, Joan P rat se centra en unos pocos textos clásicos, de los que da amplia refe-rencia: los yoga sutra de Patanjali , la Asamblea de los Pájaros de Fa-rid Ud-Din Attar y las Mor adas del Castillo Interior de Santa T eresa, texto este último en el que s e detie-ne más extensamente. En to dos los casos, Prat constata las difer entes etapas de la vía mística, prácti ca-mente parecidas en todas las c o-rrientes: una fase de purificac ión, a la que sigue otra de ilum inación para culminar en la unión; es decir, e

u

primer momento el aspirante a m ístico ha de purificarse para me-recer grados superiores; cons eguida la purificación, accede a un estado de contemplación, e n el que no fal-ta la dura prueba de e visitar y fundir los diversos mundos en uno solo o los anhelos del gnóstico, que, a través del conocimiento profundo que le proporciona la gnosis, vislumbra al Dios extraño o la Esencia original del Pleroma al que ansía regresar. Similares son los itinerarios del monje y del místico: el primero renuncia al mundo terrenal, el de los desterrados hijos de Eva, con el fin de alcanzar el mundo verdadero, el celestial, aquí o en el más allá. La mística o el místico, a su vez, ensaya la senda del amor y de la iluminación para fundirse literalmente con el Amado, que no es otro que la Deidad que los ha creado y que comparte su amor”. Todos persiguen el mismo objetivo: acceder a ese mundo inefable, cargado de mensajes y símbolos que solo hablan a quien desea ardientemente salvarse o iluminarse. “Así, la feliz existencia de la que gozaron Adán y Eva *in illo tempore* se convierte en la causa primera y última de *La nostalgia de los orígenes”*.

Hasta aquí Joan Prat. Desde luego, se trata de una obra sumamente interesante. El autor nos muestra una extraordinaria erudición, y su texto está plagado de citas de autores y autoridades en cada uno de los campos que aborda, quizás un tanto centrados en Cataluña, donde reside y ha ejercido la docencia universitaria. Poco se podrá añadir a tan minucioso recorrido, un recorrido que resulta francamente ameno y fácil de leer. Subyace, eso sí, una cuestión de muy difícil solución: su estudio está realizado desde un punto de vista científico, propio del observador y con el mayor rigor, incluyendo experiencias que no todo el mundo estaría dispuesto a sufrir, para ofrecernos una obra dotada de la mayor objetividad. Pero, incluyendo los testimonios de las personas que afloran en sus páginas, el autor no ha podido (al menos eso parece deducirse) sentir esa llamada, esa vocación que lo llevaría a ser el sujeto de su estudio. Lo que, evidentemente, no resta un

Gustavo Bueno y la controvertida concepción del materialismo filosófico (II)



El idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.

***Karl Marx**. Filósofo, economista y sociólogo prusiano.*

Pobre de aquel que no haya abrazado un ideal, pronto lo único que abrazará será a la muerte.

***Alex Pimentel**. Escritor y poeta peruano contemporáneo.*



Jorge A. Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

LAS DOS CITAS SELECCIONADAS de los autores reseñados arriba vienen a ser el más claro exponente de que *idealismo* y *materialismo*, como concepciones filosóficas, están enfrentadas desde siempre. **Marx** desde una percepción negativista sobre el *idealismo* y **Pimentel** desde una dimensión totalmente idealizada y positivista. Esa confrontación la analiza y sintetiza magistralmente el **Prof. Bueno** en la revista de Filosofía y Ciencias Humanas *El Basilisco*, fundada por **G. Bueno** en 1974 como claro referente de su exposición y desarrollo en el tiempo de su concepción del *materialismo filosófico* y que ahora abordamos ya en toda su extensión y complejidad, dicho sea de paso. No obstante, procuraremos sintetizar de la manera lo más sencilla y entendible posible para los lectores poco avezados en estas materias los planteamientos del **Prof. Bueno** y su argumentación sobre el *materialismo filosófico*.
Pero antes de entrar en materia sería del todo conveniente matizar algunas cuestiones en referencia al *idealismo* y sus limitaciones y en qué medida lleva las de perder, al menos aparentemente a mi juicio, ante la realidad que expone el *materialismo filosófico*, el cual, dicho sea de paso, también pudiera llegar a convertirse en *idealismo*. Es por eso, pienso, que convendría dejar bien claro qué aspiraciones tiene el *idealismo* y qué obstáculos tiene que superar en su confrontación con el *materialismo filosófico*.

El *idealismo* como tal sustenta sus tesis en que las ideas son producto de una configuración mental sobre el mundo y sus más diversas realidades y que, por lo tanto, entran en confrontación en muchas ocasiones con la plena realidad que contemplamos. Para entendernos: *las ideas son fruto de nuestra imaginación más allá de que puedan llegar a ser realizables o no*. Pero hay un aspecto relevante y muy importante: ***nuestra mente puede llegar a elaborar hipótesis o conjeturas sobre los más diversos aspectos de la realidad que nos envuelve alcanzando en muchos casos unos niveles de conciencia muy elevados.*** Y de esta manera, y como bien dice **Mario Bunge**, el prestigioso filósofo y epistemólogo argentino del pasado siglo, *el idealismo se sustenta en la primacía de las ideas*, algo, por demás, obvio a toda luces.

Llama la atención, de entrada, que haya varias formas de enfocar el *idealismo* (como sucede con el *materialismo filosófico*) ya que podemos hablar de *idealismo objetivo*, *subjetivo* y *trascendental*, principalmente. El *idealismo objetivo* se centra en la existencia del mundo

Etimológicamente el término "materia" viene del latín lignum que se puede traducir por "tronco", el cual se empleaba en la combustión y tenía sus características propias (dureza, resistencia) Por lo tanto la materia es determinada en función de sus características

de las ideas por sí mismas más allá de la posible captación o no de ellas; es decir, que las ideas vienen a ser un fluir constante indistintamente de que se perciban o no. Filósofos de la talla de **Leibniz** y **Hegel** podemos encuadrarlos dentro del grupo de ilustres pensadores que se adhirieron al *idealismo objetivo*. El *idealismo subjetivo*, en cambio, se fundamenta en la particular percepción que el sujeto tiene de las ideas; esto es, que es plenamente consciente de ellas y en torno a ellas configura su mundo interior. Figuras como **Berkeley**, **Descartes** y **Kant**, entre otros, se encuadran dentro del *idealismo subjetivo*. Y por lo que respecta al *idealismo trascendental* (también conocido como *subjetivismo trascendental*) cabe decir que se trata de una concepción puramente metafísica y abstracta y se sustenta en la idea de que el sujeto parte del supuesto de un objeto de conocimiento como primer elemento, el cual precisa ser complementado por un segundo elemento que viene a ser el sujeto mismo con capacidad de conocimiento y percepción. Al propio **Kant** podríamos incluirlo -además de *idealista subjetivo*- como *idealista trascendental*.

Es determinante para extraer unas conclusiones pertinentes del *materialismo filosófico* tener unas ideas claras de lo que supone e implica el *idealismo* como sistema contrario al *materialismo filosófico*. Y algo parecido sucede en la confrontación del *materialismo filosófico* con el *espiritualismo* que analizaremos más adelante en este ensayo.

Primeramente si queremos tener una aproximación al *idealismo* en su confrontación con el *materialismo filosófico* hemos de tener en cuenta una consideración que, a mi juicio, es determinante: ***el materialismo analiza el objeto real y potencialmente visible y/o tangible para extraer sus pertinentes conclusiones mientras que el idealismo configura su mundo basándose en las ideas fruto de la imaginación que da lugar a especulaciones y elucubraciones más o menos afortunadas.*** Como bien decía **Marx** el *idealismo* es inobjetivo, es decir, carece de la capacidad de objetivar el análisis operativo del acontecer real y tangible del objeto analizado. Lo contrario sucede con el *materialismo filosófico* el cual es capaz de analizar con objetividad y realismo tangible el objeto contemplado o analizado. Esto es solo así en teoría pues en realidad, como ya dejaba entrever anteriormente, en muchas ocasiones el *materialismo* se convierte en un ideal inobjetivable y carente de comprobación empírica. Esto sucede, desde mi punto de vista, con el *materialismo filosófico* propuesto por el **Prof. Bueno** y otros analistas del *materialismo filosófico*, como veremos más adelante.

Frente al *idealismo* con toda su carga de subjetividad y ambigüedad se alza el *materialismo filosófico* fruto de la percepción objetiva de las cosas. Creo que sería una osadía decantarse categóricamente por una u otro enfoque puesto que jugamos en un terreno un tanto desconocido cual es el de las sensaciones y percepciones que envuelven nuestra capacidad cognoscitiva.

El *materialismo filosófico* propuesto por el **Prof. Bueno** tiene una fundamentación muy clara y concreta a la vez, la cual sería extremadamente compleja de desgranar en una líneas por muy bien trazadas y explicadas que estén estas. No obstante, sintetizamos ahora algunas cuestiones relevantes planteadas en su sistema.

En primer lugar sería determinante explicar lo que el autor de *Ensayos materialistas y Materia (Pentalfa, Oviedo, 1990)* denomina *materia* ya que sin entender este concepto sería prácticamente imposible clarificar la concepción que **G. Bueno** tenía del *materialismo filosófico* o *científico* (como también se le denomina). Pues bien, el término *materia* que utiliza el filósofo riojano es empleado como elemento determinado (por ejemplo, el barro o el metal, los cuales, siendo materia, pasan por un proceso de transformación). Etimológicamente el término "materia" viene del latín *lignum* que se puede traducir por "tronco", el cual se empleaba en la combustión y tenía sus características propias (dureza, resistencia) Por lo tanto la materia es determinada en función de sus características. En consecuencia la materia es algo transformable dentro de un espacio de formas definido y a la vez clasificable.

La materia, por antonomasia, en el sistema ideado por el **Prof. Bueno**, excluye *a priori*, cualquier manifestación de contenido idealista o espiritualista. Sin embargo, a mi juicio, se sustenta en una concepción de tono idealista en la medida en que el sistema se asocia y se estructura en torno a un conjunto de ideas con las que se puede estar de acuerdo o no. *Particularmente soy de la idea de que todo exclusivismo reduccionista bien pudiera conducir al error aun sin pretenderlo*. La concepción materialista partiendo de todo un proceso transformador se sustenta, evidentemente, en un planteamiento ideológico como to-

dos los sistemas habidos y por haber. Así, por ejemplo, el *materialismo histórico* o *dialéctico* preconizado por **Marx** y **Engels** tiene una clara sustentación ideológica al considerar que la materia es lo único existente y que el espíritu es una derivación de ella. En realidad esta percepción ya es muy antigua, como decíamos con anterioridad, pues el *atomismo* de **Demócrito** y **Leucipo** dan buena referencia de ello como ya vimos. La particularidad del *materialismo histórico* auspiciado por **Marx** y **Engels** encuentra su máxima expresión aplicada por **Lenin** en la época de la *Revolución rusa*. La interpretación que el *marxismo-leninismo* hace de la historia y su proceso evolutivo se opone ciertamente a la anterior concepción idealista del mundo y de la realidad pero, en mi criterio y observación, no deja de tener un apoyo ideológico sobre la concepción del mundo desde una perspectiva materialista. La fundamentación que ofrece **Engels** de la captación marxista del *materialismo* es bien clara al respecto cuando dice que el hombre busca en primer lugar satisfacer sus necesidades básicas (comer, vestirse, poseer un lugar donde vivir, etc.) y posteriormente, satisfechas estas necesidades básicas, se ocupa de otros menesteres, tales como el conocimiento científico y filosófico, el arte y la religión, entre otros. Esto es normal y tiene una sustentación lógica. Los ideales pueden estar muy bien pero la tendencia natural del ser humano es en primer lugar satisfacer sus necesidades básicas, según la percepción del *materialismo*. Desde la dimensión espiritualista las cosas se ven de otra forma, como veremos.

Pues bien, retomando de nuevo los esquemas planteados por el **Prof. Bueno** sobre el *materialismo filosófico* hemos de referirnos sustancialmente al concepto que tiene de la persona ya que sin esta percepción el sistema ideado por **G. Bueno** no sería entendible de ninguna de las maneras.

El concepto de persona dentro del materialismo filosófico

Es de capital importancia, en mi opinión, desentrañar el *concepto de persona* que tiene el *materialismo filosófico* propuesto por el **Prof. Bueno**. A ello dedicamos este apartado aunque sea de una manera un tanto somera.

En realidad analizando el planteamiento de **G. Bueno** sobre la persona no podemos por menos que realizar toda una reflexión ontológica de la misma y así nos encontramos con tres líneas de actuación. La primera consistente en el hecho de que el *materialismo filosófico* se nos presenta desde una visión cosmológica derivada de la contingencia de un Dios creador de todo lo existente. La segunda línea de actuación expresada como exponente de un *materialismo filosófico* próximo al *materialismo histórico-dialéctico* propuesto por **Marx** con todas las repercusiones económico-sociales y políticas subsiguientes. Y la tercera línea que entronca con una especie de *materialismo religioso* opuesto al *espiritualismo* de turno el cual propone la existencia de númenes, espíritus y dioses incorpóreos. Y es precisamente en esta tríada donde la dimensión de la persona cobra especial relevancia.

En varios de sus libros *(Ensayos materialistas, Primer ensayo sobre las categorías de las "Ciencias políticas", El sentido de la vida*, *El mito de la cultura, El animal divino, etc.)* encontramos que la *persona* es el eje sobre el que gira todo el discurso de **G. Bueno**. Y la *persona* desde varios enfoques: antropológico, social, cultural, político y religioso, principalmente. Su tesis doctoral desarrollada el 24 de octubre de 1947 en la Universidad de Madrid se tituló *Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión* y en ella defiende con esa vehemencia que siempre caracterizó al **Prof. Bueno** la filosofía de la religión y su eje depositario central que es la *persona*. ***Y es que el mundo del pensamiento en general es atribuible, en esencia, al ser humano como persona. Su concepción materialista o espiritualista es propia de la criatura humana como animal superior, racional, capaz de elaborar conceptos, principios e ideas y organizar y estructurar sistemas de pensamiento.***

En El sentido de la vida ***G. Bueno establece una correlación y diferenciación a la vez entre persona, animal y cosa y así vemos como en nuestra cultura los tres esbozan conceptos diferentes y opuestos entre si.***

Sería en su obra *El sentido de la vida* donde el **Prof. Bueno** establece las bases fundamentales de su concepción de *persona*. Leyendo su libro (donde efectúa una clara disección y diferenciación entre *persona* e *individuo* al más pertinente estilo de **Mounier** en su descripción del *personalismo*) se tiene la sensación de que es difícil ahondar más en el mundo del pensamiento. En efecto, así es. Por ejemplo, establece una diferenciación entre *persona* y *persona humana*, algo aparentemente sin mayor trascendencia pero que cuando ahondamos en el término la tiene y mucha. Dice ex-

Solo desde el radicalismo y dogmatismo se puede afirmar lo contrario. Y tanto en el **materialismo filosófico *como en el*** **espiritualismo *se puede caer en ese dogmatismo que a nada concluyente conduce***

presamente: *"El hombre recibe una determinación importante cuando se le considera como persona así como la persona recibe una determinación no menos importante cuando se la considera como humana" (El sentido de la vida, seis lecturas de filosofía moral. Pentalfa Ediciones. Oviedo 1996. Colección El Basilisco. Individuo y persona; pág. 116).* La atribución de *humana* al término *persona* le confiere una categorización específica y concreta al añadir el concepto de *humana* lo cual le otorga una diferenciación y matización especial al concepto de *persona*. Toda esta diferenciación se sustenta en la concepción evolutiva del lenguaje que va asociada al proceso evolutivo general del ser humano como criatura racional. Es precisamente ese proceso evolutivo del mundo del pensamiento que ha hecho posible que la criatura humana haya ido estructurando su concepción del *fenómeno religioso* y sus atribuciones morales que analizaremos a continuación pues forman parte de uno de los elementos claves del pensamiento de **G. Bueno** y su fundamentación del *materialismo filosófico*.

Pero antes de abordar la confrontación y controversia entre el *materialismo filosófico* y el *espiritualismo* me gustaría analizar con cierta profundidad una cuestión que también considero de relevante importancia en el discurrir de la filosofía del **Prof. Bueno**, cual es la percepción que el gran filósofo riojano tenía sobre la *persona humana* y su devenir en la historia, en su historia como *persona humana* más concretamente.

Es ese entroncamiento entre la persona humana y su devenir histórico el que le acerca al *materialismo histórico-dialéctico* del marxismo. En *El sentido de la vida* **G. Bueno** establece una correlación y diferenciación a la vez entre persona, animal y cosa y así vemos como en nuestra cultura los tres esbozan conceptos diferentes y opuestos entre si. Mientras que, por una parte, las personas y las cosas son completamente heterogéneas, los animales, en cambio, pertenecen a otra esfera para diferenciarlos de las personas. Hubo un tiempo en que la persona humana alcanzó rasgos de degradación extrema hasta el punto de considerarse en algunas civilizaciones antiguas (léase el régimen de *esclavitud* implantado en algunas culturas anteriores, como la romana y la griega, entre otras muchas) la diferenciacion, por ejemplo, entre patricios, plebeyos y esclavos (en la antigua Roma) o señores y vasallos (en la Europa feudal de la Edad Media). En el proceso evolutivo a escala social trazado por **Marx** se habla de explotadores y explotados, equivalente a patronos y obreros, respectivamente. Pues bien, es la *persona humana*, según la concepción del **Prof. Bueno**, quien posee atribuciones de carácter moral más allá de una hipotética apreciación como sustancia espiritual inherente a la propia persona humana que es lo que la diferencia de las cosas y los animales. ***El hombre y la mujer, como personas humanas, se guían por comportamientos ético-morales indistintamente de que tengan un proyecto religioso o espiritual en sus vidas, si bien es cierto que los presupuestos ideológicos, del tipo que sean, van a predeterminar una forma específica de vivir y concebir la vida y las relaciones humanas.***

Materialismo filosófico versus espiritualismo

Abordamos ahora una parcela esencial dentro del esquema del *materialismo filosófico* planteado por el **Prof. Bueno** cual es su confrontación con el *espiritualismo* y, por ende, con todo fenómeno de carácter religioso. Ni que decir tiene que tocamos una parcela muy susceptible de controversia, especialmente para el *homo religiosus* de turno el cual llevado, en muchas ocasiones, por su apasionamiento y estrechez de miras es incapaz de asimilar y analizar cualquier planteamiento que discrepe de sus ideas u opiniones. Con esto no estoy defendiendo en absoluto la supremacía del *materialismo filósófico* sobre el *espiritualismo*. Se trata, a mi juicio, de dos opciones válidas que tienen ambas sus *pros* y sus *contras* como veremos a continuación. ***Es realidad tanto el materialismo como el espiritualismo se sustentan en meras hipótesis o conjeturas, nada demostrables de manera categórica e indubitable.*** Solo desde el radicalismo y dogmatismo se puede afirmar lo contrario. Y tanto en el *materialismo filosófico* como en el *espiritualismo* se puede caer en ese dogmatismo que a nada concluyente conduce. De lo que se trata, en mi criterio, es de ir ahondando en la investigación que nos pueda acercar a una postura más o menos determinante. Y en eso estamos.

Dicho esto sería interesante ir desentrañando algo de esa evidente confrontación entre la postura materialista y la espiritualista e ir descu-

briendo algunos aspectos que nos pudieran dar alguna pista u orientación sobre el devenir de ambos planteamientos.

En primer lugar cabe decir que el **Prof. Bueno** siguiendo la línea kantiana habla desde su concepción del *materialismo filosófico* de las tres *Ideas* por excelencia del pensamiento escolástico: *Idea del Mundo, Idea del Hombre e Idea de Dios*. La primera de ellas, la *Idea del Mundo*, tiene un carácter constructivista, es decir, que la vamos configurando y consolidando en el devenir de nuestra existencia desde nuestra infancia. Tiene, por lo tanto, una proyección psicológica y cultural elemental; esto es, que no funciona por medio de hipotéticos silogismos. La segunda, la *Idea del Hombre*, nos la forjamos igualmente a través, de la experiencia y del conocimiento real del entorno en el que habitamos y sus cosas. Y en tercer lugar, la *Idea de Dios*, según el criterio de **G. Bueno**, nace no de un razonamiento explícito sino de experiencias con *númenes* animales que han ido configurando en nuestros ancestros la idea de algo sobrenatural e imprevisible. En *El animal divino* el **Prof. Bueno** se explaya en este concepto, el cual, dicho sea de paso, tiene, en mi parecer, una sustentación bastante lógica más allá de que algo más sustancial haya inducido a nuestro ancestros a desarrollar esa idea de lo sobrenatural. Pero tiene su sentido esta consideración del filósofo riojano, en mi criterio, desde el momento en que el hombre de las cavernas haya elaborado sus *totems* (con toda su carga mitológica y simbólica) a modo de ritual a lo desconocido (fuerzas de la naturaleza, animales salvajes, etc.). La *Idea de Dios* como *ente sobrenatural* parte, según el **Prof. Bueno**, de esos principios. Por lo tanto, en el sistema de **G. Bueno**, ni la *Idea de Dios* parte de la pura razón ni de consideraciones subjetivas sino de experiencias vividas por nuestros ancestros con animales numinosos o incluso fuerzas de la naturaleza. La idea de un espíritu trascendente no parece tener cabida en el sistema del *materialismo filosófico* propuesto por **G. Bueno**, o casi mejor diríamos que es innecesario e insustancial. Ni tan siquiera la *Idea de Alma* tiene significación en el sistema. Las ideas al derivar en conceptos se transforman en otros conceptos de segundo grado o transcategoriales en función de su dimensión cosmológica, antropológica y teológica que ya hemos analizado antes al hablar de las tres *Ideas* sustanciales que configuran el pensamiento humano desde la dimensión filosófica escolástica.

Un aspecto importante, a mi juicio, al analizar la obra y el pensamiento de **G. Bueno** con detalle, es su concepción de otro grupo de *Ideas* que han ido surgiendo en el devenir histórico del hombre, en especial la *Idea de Cultura*. Pues bien, la *Idea de Cultura* nace, según el criterio del **Prof. Bueno**, no de razonamientos exclusivos ni de emanaciones de la conciencia pura de los hombres, sino de conceptos previamente establecidos. Me parece muy lógica y consecuente esta apreciación puesto que la Idea de *cultura animi* (en expresión del gran **Cicerón**) viene a expresar una idea propiamente y no un concepto y es ese conjunto de ideas asociadas las que darán lugar al establecimiento de los conceptos. La *Idea de Cultura*, por lo tanto, se asienta en un conjunto de ideas primarias que dieron paso luego a conceptos formulados en función de las ideas primeras teniendo posteriormente una derivación técnica específica para referirse a diversas parcelas o áreas del conocimiento técnico y humano (así, por ejemplo, se habla de *agricultura* para referirse al conocimiento de las técnicas del campo y el cultivo o *api-cultura* en alusión a las técnicas relacionadas con el cultivo de las abejas y la producción de miel y cera u *horti-cultura* para referirse al cultivo con regadíos de las plantas de huerta, etc.). La *Idea de Cultura* surge en torno al medio ambiente en que vive el hombre desde sus orígenes y eso es lo que ha venido configurando su devenir histórico a lo largo de los tiempos por medio de un proceso evolutivo gradual hasta nuestros días, proceso que, dicho sea de paso, no siempre ha sido productivo sino que a lo largo de la historia de la humanidad ese proceso se ha visto obstaculizado en múltiples ocasiones por prejuicios de todo tipo, especialmente de carácter religioso, como analizaremos más adelante.

La idea de un espíritu trascendente no parece tener cabida en el sistema del materialismo filosófico ***propuesto por G. Bueno, o casi mejor diríamos que es innecesario e insustancial***

Pero retomando de nuevo la *Idea del Hombre* y asociándola a la *Idea de Dios* nos encontramos, desde mi visión, un aspecto que no nos debería pasar desapercibido y que formularía en forma de interrogante a la que intentaremos dar una respuesta medianamente convincente: *¿la Idea de Dios es fruto de la imaginación humana como consecuencia de la divinización de los númenes animales de los que habla el **Prof. Bueno** en El Animal divino o realmente surgió como consecuencia de un numen o ente espiritual innato en la criatura humana?* Creo

Cualquier mensaje escriturístico de carácter sagrado requiere una hermenéutica, una interpretación que la sola teología es incapaz de mostrar. Se requiere el conocimiento de otras fuentes: lingüísticas, mitológicas, antropológicas, psicológicas y filosóficas, principalmente.

que esta es la cuestión clave de todo este entramado en el que vive el ser humano desde sus orígenes. El *materialismo filosófico* aboga por lo primero, es decir, que ***el ser humano crea la imagen de un ser superior, poderoso y sobrenatural como reflejo de la conducta animal ante la cual se siente indefenso.*** El *espiritualismo* parece que lo tiene también muy claro: ***se trata de un ente divino que existe desde siempre y que ha dejado en lo más profundo de la ontología humana su sello, su impronta indeleble.***

Ambas, obviamente, son hipótesis, suposiciones o conjeturas que ni la *Antropología* ni la *Teología* han sido capaces de superar. Solo desde el dogmatismo y el mensaje apodíctico se puede afirmar categóricamente una u otra hipótesis pero ninguna puede ser confirmada ni demostrada plenamente. Y este es, a mi juicio, el *quid* de la cuestión. Casi nos atreveríamos a decir que es la fe, es decir, la confianza puesta en una u otra hipótesis, la que aparentemente deja resuelto el problema. Pero eso sería una impostura, como diría **G. Bueno**, esto es, promover o estimular una creencia, la que sea, que es susceptible de no ser verdadera. Desde el *materialismo filosófico* propuesto por el **Prof. Bueno** lo corpóreo es lo tangible y por lo tanto lo real y efectivo y para nada trascendente. Lo incorpóreo es algo susceptible de percepción o no, es decir, de algo contingente. Y lleva toda la razón, en mi criterio objetivo. Sin embargo, eso no descarta en absoluto que exista algo espiritual en nosotros que nos permita sintonizar con un *ente divino* y sobrenatural al que llamamos Dios. Leyendo el *Catoblepas*, la revista crítica asociada al *Basilisco*, en el nº 20 de octubre de 2003, **Alfonso Fernández Tresguerres**, filósofo y colaborador de la revista, efectúa una exquisita disección de la *Idea de Dios* en **G. Bueno,** la cual vamos a analizar con detalle ya que viene a ser determinante en el sistema propuesto por el **Prof. Bueno** y que marca de una manera directa la confrontación entre el *materialismo filosófico* y el *espiritualismo*. Veamos.

La *Idea de Dios* en el *materialismo filosófico* de **Gustavo Bueno** es difícilmente discutible en opinión de **Fdez. Tresguerres**, afirmación con la que yo también coincido. Y me explico.

Según **G. Bueno** Dios es el elemento esencial de todas las religiones sin excepción, desde las más arcaicas y animistas hasta las más evolucionadas de carácter monoteísta y revelacionista (caso de las conocidas como religiones del *Libro*, es decir, el *judeocristianismo* y el *islam*), pero ese elemento esencial y prioritario de las religiones no es exclusivo de las religiones revelacionistas. La *religión natural*, por ejemplo, preconiza la idea de un Dios creador por encima del *ente humano* que para nada se comunica con Él en esencia sino que es la criatura humana capaz de alcanzarlo por medio del razonamiento bien encauzado y poder así llegar a tener una percepción del *ente divino* y sobrenatural a través de la obra inmensa de la creación. Esto es una evidencia que está más allá de toda duda. Tan solo el empecinamiento teológico revelacionista no es capaz de admitirlo o admitirlo a medias. Pero es una realidad palpable. *La esencia ontológica humana no precisa necesariamente un mensaje escriturístico de carácter sagrado para poder alcanzar una percepción de lo divino*, lo cual no quiere decir que todo mensaje revelado sea una falacia. Cualquier mensaje escriturístico de carácter sagrado requiere una hermenéutica, una interpretación que la sola teología es incapaz de mostrar. Se requiere el conocimiento de otras fuentes: lingüísticas, mitológicas, antropológicas, psicológicas y filosóficas, principalmente.

A mi juicio, ***cuando el mensaje revelado es correctamente interpretado a la luz de los distintos saberes se convierte en una fuente de conocimiento y discernimiento excepcional que nos puede ayudar a desentrañar mejor los misterios que nos rodean.*** De lo que se trata, en el criterio del **Prof. Bueno**, es de percatarnos de que la *Idea de Dios* no recubre todo el campo de la fenomenología de carácter religioso. Esto sucede, por ejemplo, con la *Idea de Dios* de **Aristóteles**, como *motor inmóvil* que es desconocedor del mundo y de la especie humana. Con el *deísmo* y el *epicureísmo* sucede otro tanto. Pues bien, esa percepción del **Prof. Bueno** sobre Dios y la religión (o religiones) conduce a otro dilema, en esta ocasión de carácter gnoseológico: *la relación entre la Teología natural y la Filosofía de la Religión*, materias ambas con muchos puntos de encuentro pero también de disensión. Y a ello dedicaremos la tercera parte de este ensayo de investigación. *(Continuará).* ***R***





¿Y qué, si Dios, queriendo mostrar su ira y hacer notorio su poder, soportó con mucha paciencia los vasos de ira preparados para destrucción, y para hacer notorias las riquezas de su gloria, las mostró para con los vasos de misericordia que él preparó de antemano para gloria, a los cuales también ha llamado, esto es, a nosotros, no sólo de los judíos, sino también de los gentiles?

(Romanos 9:22-24)

En el océano Pacífico hay unas 87.000 toneladas de basura… y contando



Zygmunt Bauman, ´Modernidad líquida`



Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

DICE UNA CANCIÓN que "*algo se muere en el alma cuando un amigo se va*". Y parece que ese fue el sentir de muchas personas cuando, el 9 de enero de 2017, fallecía el sociólogo y filósofo polaco de origen judío Zygmunt Bauman (1925-2017), al que como ocurre con ese amigo que lo es de verdad, decía verdades incómodas pero siempre con la intención de hacer reflexionar. Algo que si es cierto en el caso de las relaciones interpersonales, también lo es en el caso de la sociedad actual, tan necesitada de gente sabia que sepa mirar casi siempre con ponderación, perspectiva y sabiduría.

Bauman no tuvo una vida fácil. Tuvo que huir con su familia de Polonia en 1939, cuando los nazis invadieron su país, estableciéndose en la Unión Soviética, y donde se alistaría en el ejército polaco que combatía a los nazis. Por entonces empezaría también sus estudios de Sociología y Ciencias Políticas. Al acabar la guerra volvió a Polonia, militaría en el Partido Comunista y ejercería como profesor de Filosofía y Sociología en la Universidad de Varsovia.

Sin embargo, en el mes de marzo de 1968, se producirían manifestaciones y protestas por parte de intelectuales y estudiantes contra el régimen comunista de Polonia, un movimiento parecido al de la Primavera de Praga de 1968. La respuesta del gobierno comunista de Polonia fue la de desviar la atención de la opinión pública de la crisis política por medio de una fuerte campaña de antisemitismo, provocando la huida en masa de buena parte de la población judía. Si antes de la campaña en Polonia había una población de unos 40.000 judíos, años después solo quedaban unos 5.000. La Universidad de Varsovia sufrió una purga de profesores que afectaría a Bauman, quien como tantos otros judíos lo perderían casi



Zygmunt Bauman

todo en sentido material teniendo además que abandonar su país de nacimiento. En enero de 1968 y debido a las presiones recibidas, Bauman renuncia como miembro del Partido Obrero Unificado Polaco.

A partir de entonces, Bauman enseñaría en universidades de Israel, Canadá y Estados Unidos. En 1971 se establecería en Inglaterra, donde ejercería como profesor en la Universidad de Leeds y donde viviría junto a su esposa, la escritora Janina Lewinson con la que tuvo tres hijas, en una casa sencilla hasta el final de sus días. Debido a su preocupación y escritos sobre temas candentes y de globalización, su fama se extendería por todo el mundo.

Su obra

Su ingente obra está compuesta por 57 libros y más de 100 ensayos. Su libro más representativo es "*Modernidad y Holocausto*", donde defiende la idea de que aquel horror no fue solo un hecho aislado contra los judíos, sino el esfuerzo de la modernidad por excluir a los elementos no deseados de la sociedad, una situación que según Bauman ya ha empezado también hoy día en ciertos ámbitos.

Pero a Zygmunt Bauman se le conoce sobre todo por el concepto de "***Modernidad líquida***" o "Amor líquido", refiriéndose al momento actual en el que ya no prevalecen las realidades sólidas de antaño como el trabajo o el matrimonio, sino que todo se ha tornado "*líquido*", mucho más provisional, precario, superfluo, ansioso de novedades y al mismo tiempo agotador.

Esa clase de "modernidad" genera también lo que él llama "*residuos humanos*", producto de las migraciones y la globalización, uno de los principales problemas que afrontan los países del primer mundo al no poder dar atención a tantas personas que huyen de la miseria. Es también la *modernidad líquida* la que crea lo que Bauman llama "*nuevos pobres*", o aquellos que luchan por alcanzar el mismo nivel de consumo en la sociedad capitalista, una sociedad donde los ricos son absolutamente venerados de manera obscena. De ahí que también denunciara el problema de exclusión social que padecen millones de personas en todo el mundo en su libro "*Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*".

Bauman critica también en su obra el auge de las redes sociales como lugares de confort pero donde no hay diálogo real, sino que cada uno se acomoda a sus propios criterios buscando relacionarse solo con gente afín, además de ser herramienta de control de disidentes por parte del poder. Según él, las redes sociales son en cierto modo "*una trampa*".

No es extraño que cuando Zygmunt Bauman falleció, tantos lo echaran de menos. Y es que la sabiduría suele ser a veces muy rara; no se logra en un abrir y cerrar de ojos. Se adquiere por la experiencia, por la constante reflexión. Saber ponderar para obtener así un cuadro amplio de lo que esté en juego. Ese es el verdadero desafío para todos nosotros.

Algo de su pensamiento

"***T****odas las medidas emprendidas en nombre del "rescate de la economía" se convierten, como toca-*

No existen, ni pueden existir, soluciones locales a problemas originados y reforzados desde la esfera global. De ser posible, el único modo de conseguir la reunión del poder y la política será a escala planetaria

das por una varita mágica, en medidas que sirven para enriquecer a los ricos y empobrecer a los pobres“. – “*Esto no es un diario*”, 2012.

“*Con nuestro culto a la satisfacción inmediata, muchos de nosotros hemos perdido la capacidad de esperar*“.

“*Nos hallamos en una situación en la que, de modo constante, se nos incentiva y predispone a actuar de manera egocéntrica y materialista*”.

“*En una palabra, el PIB lo mide todo excepto lo que hace que valga la pena vivir la vida*“.

“*La verdad que libera a los hombres suele ser la verdad que los hombres prefieren no escuchar*“.

“*En un mundo como éste no hay muchas rocas sólidas en las que los individuos con dificultades puedan basar sus esperanzas de salvación y en la que confiar en caso de fracaso personal. Los vínculos humanos se han aflojado, razón por la cual se han vuelto poco fiables y resulta difícil practicar la solidaridad, del mismo modo que es difícil comprender sus ventajas y, más aún, sus virtudes morales*”.- “*Tiempos líquidos, vivir en una época de incertidumbres*”.

“*No existen, ni pueden existir, soluciones locales a problemas originados y reforzados desde la esfera global. De ser posible, el único modo de conseguir la reunión del poder y la política será a escala planetaria. Según las perturbadoras palabras de Benjamin R. Barber, ‘ningún niño estadounidense puede sentirse seguro en su cama si los niños de Karachi o de Bagdad no se sienten seguros en las suyas. Los europeos no podrán presumir durante mucho tiempo de sus libertades si en otras partes del mundo las personas siguen padeciendo penurias y humillaciones*”.- “*Tiempos líquidos, vivir en una época de incertidumbres*”.

“*Resulta muy difícil encontrar una persona feliz entre los ricos: una persona pobre que logra desayunar, comer y, con suerte, cenar… es automáticamente feliz. Ese día ha logrado su objetivo. El rico -cuya tendencia obsesiva es enriquecerse más- acostumbra a meterse en una espiral de infelicidad enorme. La gran perversión del sistema de los ricos es que acaban siendo esclavos. Nada les sacia, se colapsan, ¡catástrofe!*“.- *El Español*, 9/1/2017.

“*Los nazis eran transparentes: querían infligir el mal y lo hicieron. Sin espacio para dudas. El comunismo sí que fue una gran estafa, nos defraudó. Albert Camus ya lo advirtió: el comunismo es el mal bajo eslóganes de buenismo. Por eso en las filas comunistas surgió la real rebelión intelectual*“.- *El Español*, 9/1/2017.

“*¿Qué tipo de compromiso, si es que lo hay, establece la unión de los cuerpos?*“. – *El Español*, 9/1/2017.

“*Los teléfonos móviles ayudan a estar conectados a los que están a distancia. Los teléfonos móviles permiten a los que se conectan… mantenerse a distancia*“.- *El Español*, 9/1/2017.

“*La cultura líquida moderna ya no siente que es una cultura de aprendizaje y acumulación, como las culturas registradas en los informes de historiadores y etnógrafos. A cambio, se nos aparece como una cultura del desapego, de la discontinuidad y del olvido*“.- *La Vanguardia* 10/1/2017.

“*No hay modernización (y, por tanto, tampoco forma de vida moderna) sin una masiva y constante producción de basura, entre ella los individuos basura definidos como excedentes*“.- *La Vanguardia* 10/1/2017.

“*Además de tratarse de una economía del exceso y los desechos, el consumismo es también, y justamente por esa razón, una economía del engaño*”.- *La Vanguardia 10/1/2017*.

“*Es una sociedad capitalista y accionada por el mercado, uno de cuyos atributos es el ir dando trompicones de una depresión/recesión a otra. Como es una sociedad de clases, reparte los costes de la recesión y los beneficios de la recuperación de forma desigual, aprovechando cualquier ocasión para dotar de mayor firmeza a su columna vertebral: la jerarquía de clases*“.- *La Vanguardia 10/1/2017*.

“Debemos hacer frente a los retos; se llega a la felicidad cuando se puede controlar a los desafíos planteados por el destino. De hecho, el aumento de la comodidad puede hacernos sentir perdidos. Una cosa que no tenemos y



Palabras de Zygmunt Bauman, Premio Príncipe de Asturias de Comunicación Humanidades 2010, durante la ceremonia de entrega (*)

que no nos puede ser proporcionada por el Estado ni por los políticos, es pasar tiempo con los demás, estar con otras personas: nuestro estar en un grupo. De esto usted se tiene que ocupar. Las personas acostumbradas a la independencia están perdiendo la familiaridad de vivir con otras personas, debido a que ya se ven privados de la capacidad de socializar. Socializar es agotador porque implica negociar y volver a negociar, discutir, acordar, volver a crear. La independencia priva de la capacidad de hacer todo esto. Nuestra vida está ahora dividida: "online" y "offline", conectado y desconectado. La primera no tiene riesgos: es muy fácil hacer amigos en Internet; en realidad, así nunca percibe uno la propia soledad. Y si alguien no te gusta, simplemente dejas de interactuar con él. En el mundo "offline" es difícil evitar la confrontación. Cuanto más independientes somos, nos volvemos menos capaces de detener nuestra independencia y sustituirla por una interdependencia agradable".

"Lo que está pasando ahora, lo que podemos llamar la crisis de la democracia, es el colapso de la confianza. La creencia de que los líderes no solo son corruptos o estúpidos, sino que son incapaces. Para actuar se necesita poder: ser capaz de hacer cosas; y se necesita política: la habilidad de decidir qué cosas tienen que hacerse. La cuestión es que ese matrimonio entre poder y política en manos del Estado-nación se ha terminado. El poder se ha globalizado pero las políticas son tan locales como antes. La política tiene las manos cortadas. La gente ya no cree en el sistema democrático porque no cumple sus promesas".- El País, 9/1/2016.

"Hace 40 años creímos que había triunfado la libertad y estábamos en una orgía consumista. Todo parecía posible mediante el crédito: que quieres una casa, un coche… ya lo pagarás después. Ha sido un despertar muy amargo el de 2008, cuando se acabó el crédito fácil. La catástrofe que vino, el colapso social, fue para la clase media, que fue arrastrada rápidamente a lo que llamamos precariado. La categoría de los que viven en una precariedad continuada: no saber si su empresa se va a fusionar o la va a comprar otra y se van a ir al paro, no saber si lo que ha costado tanto esfuerzo les pertenece… El conflicto, el antagonismo, ya no es entre clases, sino el de cada persona con la sociedad. No es solo una falta de seguridad, también es una falta de libertad".- El País, 9/1/2016.

"El cambio de un partido por otro partido no va a resolver el problema. El problema hoy no es que los partidos sean los equivocados, sino que no controlan los instrumentos. Los problemas de los españoles no están confinados al territorio español, sino al globo. La presunción de que se puede resolver la situación desde dentro es errónea".- El País, 9/1/201.

"La diferencia entre la comunidad y la red es que tú perteneces a la comunidad pero la red te pertenece a ti. Puedes añadir amigos y puedes borrarlos, controlas a la gente con la que te relacionadas. La gente se siente un poco mejor porque la soledad es la gran amenaza en estos tiempos de individualización. Pero en las redes es tan fácil añadir amigos o borrarlos que no necesitas habilidades sociales. Estas las desarrollas cuando estás en la calle, o vas a tu centro de trabajo, y te encuentras con gente con la que tienes que tener una interacción razonable. Ahí tienes que enfrentarte a las dificultades, involucrarte en un diálogo". – El País, 9/1/201.

"Todos somos frágiles en algún momento. Nos necesitamos mutuamente. Vivimos nuestra vida en el aquí y el ahora, junto con otros, atrapados en medio del cambio. Todos seríamos más ricos si a todos nos permitieran participar y nadie quedara fuera. Todos seremos más fuertes si hay seguridad para todos y no sólo para unos pocos."- Vida de Consumo. Fondo de Cultura Económica. 2007. pág. 191.

"El "orden del egoísmo" genera una atmósfera de desconfianza y suspicacia. El "orden de la igualdad" inspira confianza y solidaridad".- Vida de Consumo. Fondo de Cultura Económica. 2007, pág.189.

"A los refugiados se les empuja a la fuerza o se les intimida para que abandonen su país natal, pero se les deniega la entrada a cualquier otro. No cambian de lugar, pierden su lugar en el mundo… Son los desechos de la humanidad".- "Tiempos líquidos", 2007. ***R***

(*) https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=hEu_mQ7qUwg

¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?

http://cetr.net/?lang=es

VARIOS, Segundo encuentro en Can Bordoi, *Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI*, CETR, Barcelona 2005, págs. 235-258

Ilustraciones, editor

Partiremos de la realidad (VER), de lo que ha sido y en buena medida todavía es la religión y su oferta clásica a las sociedades hasta hoy día. Trataremos después de JUZGAR esa realidad intentando presentar la crisis actual de la religión, contemplándola desde los nuevos abordajes a que es sometida. Desde ahí trataremos de presentar una prospectiva de futuro y de acción (ACTUAR), incluyendo una hipótesis sobre la oferta que posiblemente tendrá que hacer la religión –concretamente un nuevo cristianismo o postcristianismo- en la futura sociedad

I. VER
Lo que ha ofrecido la religión tradicional

La dificultad para formular lo que la religión ha ofrecido al ser humano radica en que no se trata de algo que pueda ser fácilmente objetivado, como si fuese un paquete de «bienes y servicios» cuantificables, que «están ahí fuera», como «objetos» ante nosotros que se pudieran simplemente elencar. La religión no ha ofrecido servicios pequeños, concretos y bien ubicados en un determinado nivel, sino que su aportación es «transversal» al ser humano. La religión transciende todas las dimensiones del ser humano, y –podemos decir– es omnipresente en todo su ser y obrar. La religión y sus aportaciones al ser humano no se pueden delimitar, porque quizá de ninguna otra realidad se pueda decir con tanta verdad que es coextensa con el ser humano.
La arqueología y la paleontología actual tienen datados los últimos 70.000 años[1] como tiempo en el que el ser humano ha ofrecido señales claras de una vivencia y un desarrollo espiritual. Pero aquí nos queremos referir a una realidad espiritual más concreta: a la forma que la espiritualidad humana ha adoptado en los últimos 4000 ó 5000 años, cuando con el avance del neolítico y de la revolución agraria, el ser humano se sedentariza y se forman las primeras ciudades, y, enseguida, los primeros imperios. Es en esa etapa histórica cuando aparecen también las «grandes religiones mundiales», las mismas que todavía hoy cubren la mayor parte del planeta. Antes había espiritualidad, pero no religiones. «Religión», en este sentido, es una forma nueva que la espiritualidad humana adopta en estos últimos 5.000 años, a partir precisamente de la sociedad agraria.

Una de esas «grandes religiones» es el cristianismo. Vamos a prescindir del hecho de que Jesús no fue pre-

[1] Algunas opiniones estiman que son más de 100.000.

cisamente un fundador de religiones, sino un personaje que pasó un mensaje claramente crítico y superador de la religión tradicional. El caso es que, históricamente, el cristianismo vino a ser finalmente una verdadera religión, incluso asumió expresamente el papel de la «religión de Estado», religión oficial del imperio romano. De hecho el cristianismo ha fungido como una religión, y no «como una más», sino como una de las más expansivas y beligerantes.

Refiriéndonos pues a «lo religioso» como el mundo de «las religiones», y sin confundirlo, por tanto, sin más, con lo espiritual o dimensión trascendente del ser humano en general, vamos a preguntarnos: ¿qué han ofrecido las religiones al ser humano? ¿En qué ha consistido –y consiste todavía, en buena parte– su oferta?

• La religión[2] ha ofrecido al ser humano, sencillamente, el **estar en el mundo verdadero**. Muchas veces la religión tradicional ha reivindicado que el mundo que se observa por los sentidos desprovistos de la influencia de la fe religiosa, es un mundo falso, un mundo de apariencias, pasajero, destinado a perecer, puesto ahí simplemente como un escenario en el que transcurrirá la aventura de la vida humana (el «Gran teatro del mundo», al decir de la literatura teológica española del Siglo de oro, con Calderón de la Barca), un mundo pues sin importancia ni entidad, simple medio o soporte para la realización de la «vida sobrenatural» del ser humano, que era la «verdadera vida». Un mundo, por lo demás, terrenal, destinado al fuego, una vez que cumpla su servicio al concluirse el «período de prueba» para el ser humano, momento en que será sustituido por el mundo definitivo, el de la «vida eterna», de la que actualmente estamos «caídos» y «alejados». El mundo de la vida eterna, el mundo donde se vive la vida misma de los dioses, el que ofrece al ser humano la religión, podría tener que ver muy poco con el mundo de los sentidos.

Concretamente, una religión como el cristianismo tradicional ha ofrecido al ser humano un «realismo ultrarreal», que lo situaba

–en el mundo «verdaderamente real» (no el mundo engañoso captado por los sentidos),

–en el mundo futuro, el definitivo, el que permanecerá una vez que se consumen las apariencias de «este mundo que pasa»: la vida eterna.

Y con ello llevaba al ser humano a orientar su vida por estas referencias religiosas, de fe, que suplantaban a las referencias «naturales». El mundo verdaderamente real, para el cristianismo, es el mundo de la «gracia», el mundo de la «salvación» esperada y a la vez ya presente («todavía no pero ya»); mientras que por otra parte, el mundo «aparentemente real», el percibido por los sentidos, ha sido para la tradición ascética cristiana en general un mundo a ser despreciado[3] y del que alejarse[4].

Diríamos que la religión tradicional aportaba al ser humano que lo aceptaba plenamente una de las transformaciones más profundas que se puedan imaginar: lo trasladaba a un mundo diferente, al mundo de la fe, al mundo «verdadero y definitivo»,



arrancándolo de «este mundo traidor» de apariencias y espejismos. Toda la vida humana quedaba así transfigurada, re- configurada (en un marco de referencias, en la cosmovisión en que inscribía la interpretación de la realidad, en su comportamiento consecuente, en los valores[5] que trasmitía y fundamentaba). Una persona religiosa y una persona sin religión, ¿vivían realmente en el mismo mundo?

Esto, que se ha dado en muchas religiones, ha sido también realidad en el cristianismo clásico, en la mayor parte de su historia, y ha durado prácticamente hasta nuestros días, hasta la mitad del siglo pasado.

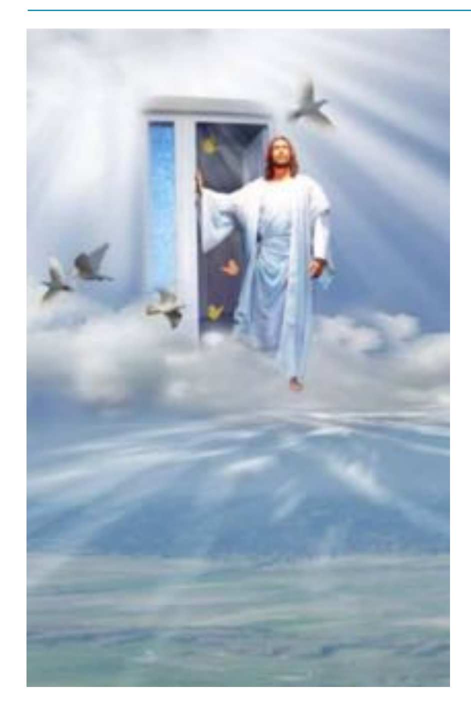
Estamos pues de una «aportación» de la religión que logra afectar transversalmente a toda la existencia humana, al hacerla habitar en

[2] Como hemos dicho, nos basamos en nuestra experiencia cristiana, pero hablaremos de religión porque creemos que lo que referimos no se debía a su especificidad cristiana, sino simplemente a su naturaleza religiosa.

[3] Podríamos evocar aquí la tradición del *contemptus mundi*.

[4] Como muy representativamente expresara Fray Luis de León: «Qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido, y sigue la escondida senda por do han ido, los pocos sabios que en el mundo han sido».

[5] Podría bastarnos una única referencia, la del principio ignaciano del «tanto cuanto»: sírvete de las criaturas solamente «en tanto en cuanto» sirvan para la gloria de Dios y la eterna salvación. Porque al final, «el que se salva sabe, y el que no, no sabe nada».



otro mundo, o por decirlo de otra manera, al reinventar la realidad[6] y trasladarle a un mundo propio en el que habitar.

• La religión se constituía a sí misma –y era reconocida- como **la fuente principal de conocimiento y de valores**. La religión es la Verdad, es el conocimiento más hondo que tenemos de la realidad y su trascendencia, es decir, del significado más amplio y último de la realidad, y de nosotros mismos.

La religión no sólo es la Verdad: es la verdad sobre Dios y es la Verdad de Dios, la Verdad venida de Dios, «revelada por Dios».
Obviamente, esta Verdad religiosa se proclamaba a sí misma y era tenida por «única». Otras posibles captaciones de la Verdad por parte de otros pueblos no eran verdaderas, no podían serlo.

La religión ofrecía el «conocimiento principal»: el que se refería a los hechos primordiales (creación del mundo, creación del ser humano, caída original...), a los hechos salvadores (encarnación, redención, fundación de la Iglesia y sus medios de salvación), y al sentido y misión del mundo (vida comunitaria y moral a cumplir para alcanzar la vida eterna). Los conocimientos humanos, los saberes prácticos, las ciencias... eran considerados como conocimientos de importancia menor, que, en todo caso, debían encajar obligatoriamente en el marco proporcionado por el conocimiento religioso, sin entrar en contradicción con él, pues sólo la religión era capaz de sancionar con ultimidad la garantía de la Verdad.

Cuando Colón llegó al nuevo Continente, anotó en su diario –ya el primer día– que «no les he conocido secta alguna»: no percibió ninguna señal de religión en ellos. Todavía en la primera mitad del siglo XX muchos antropólogos dudaban de que muchos pueblos indígenas tuvieran verdaderamente religión: les parecía que todo lo hacían de un modo no religioso. La antropología cultural moderna ha comprendido que en esos pueblos, que parecen «poco religiosos», todo es religioso: el canto, la danza, la alimentación, el trabajo, el sexo, la vida social... todo. Y la antropología cultural dice hoy que no conocemos a un pueblo hasta que no conocemos su religión: sus mitos, sus creencias más profundas, sus divinidades, sus arquetipos, la justificación religiosa de sus valores... Porque «la religión es el alma de la cultura», como dijera Tillich. Y lo es porque tradicionalmente su aportación al ser humano y a la sociedad ha sido ésa, la del conocimiento más profundo, la de la Verdad más profunda y definitiva, que embebe e interpreta toda la existencia humana religiosamente.

• La religión ofrecía también **la salvación**. Obviamente es imposible describir sucintamente qué sea la salvación, incluso qué sea la necesidad de salvación que el ser humano experimenta. Pero es claro que la oferta de la religión, la principal oferta, es la de la salvación.

Esto es típico del tiempo de las religiones (el posterior a la revolución agraria). El ser humano de las épocas anteriores, no buscaba ni sentía necesidad de buscar su salvación personal. Ésa era una preocupación inexistente. El sujeto humano no era sujeto religioso. El sujeto era la tribu, la horda, la comunidad... Es en la época que Jaspers llamó «tiempo axial», cuando se forma la nueva conciencia religiosa de la humanidad sobre la que las religiones construirán su edificio: una nueva conciencia de subjetividad religiosa, en la que el individuo pasa a ser ahora el sujeto central, el protagonista, el sujeto necesitado de salvación. Son las religiones «post-axiales».

Estamos ya lejos de los tiempos clásicos medievales y barrocos, pero hasta hace bien poco tiempo la búsqueda de la salvación y la huida-evitación de la condenación han sido el motor principal del cristianismo. «Al final, el que se salva sabe, y el que no, no sabe nada». La espiritualidad ignaciana, como la barroca y la medieval, estuvieron transidas por este eje central de la necesidad de salvación. Épocas hubo en que el miedo fue una de las notas dominantes de la conciencia social: miedo a Dios, al diablo, a la condenación, a los espíritus malignos, a la brujería, a los perturbadores fantasmas que perseguían la atribulada conciencia social[7]. Fueron enormes las movilizaciones que la religión motivó en forma de peregrinaciones en búsqueda del perdón, de la experiencia religiosa, de la protección divina, de la superación de la angustia existencial y del temor religioso...

En la sociedad agraria, en la que el ser humano está aguijoneado interiormente por la búsqueda de su propia salvación como el «negocio» más importante de la vida humana, la religión, al ofrecer la salvación,

[6] La sociología del conocimiento hablará de la «construcción imaginaria de la realidad», y del «imaginario» como lo más real de la realidad.

[7] Cfr José María CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa*, Trotta 2004.

se convertía en la más poderosa de las instituciones de este mundo, porque dominaba a los seres humanos desde lo más interior de su persona, desde su identidad más profunda de sujetos buscadores de salvación. Por eso, sin cañones ni ejércitos, dominaba las masas humanas, y podía dar órdenes incluso a los reyes de la tierra o deponerlos con su simple palabra. Sobre este planeta no ha habido una fuerza mayor que la de la religión.

Los últimos pocos siglos son la historia de la desaparición de esta situación, de un modo incontenible e irreversible, y de un modo también espontáneo: no hace falta que nadie se esfuerce por concienciar a la humanidad en esa dirección: es la misma marcha del tiempo la que va curvando el horizonte y nos abre lenta pero inexorablemente hacia otras evidencias[8].

• Con todo ello, la religión ha ofrecido a la sociedad tradicional un servicio de cohesión, de identidad, de «alma» de la cultura, que era como un **servicio de «programación»**, como el de un «software» o programa con el que funcionaban –en sí mismas y en su relación con las demás– las personas de una misma sociedad. La religión introyecta en cada individuo la programación más honda de valores comunes, de interpretaciones globales, y de una común identidad. Por eso la religión ha estado siempre confundida con la cultura y con las identidades nacionales, con la etnia, con la sangre... y aún lo está hoy[9].

Podríamos decir que este servicio de «programación» ha sido la aportación máxima, la más eficaz y la más controladora que las religiones han venido haciendo a las sociedades humanas desde el advenimiento de la edad agraria. En los últimos 4.000 años las religiones han sido la parte principal del software de programación que ha hecho posibles las formaciones sociales, es decir, las agrupaciones humanas en pueblos, ciudades y hasta imperios. La programación social agraria ha sido siempre religiosa. La religión ha estado siempre vinculada y confundida con la sociedad. ¿Podría no haber sido así? Probablemente no. Pero hoy, las cosas están cambiando aceleradamente. La sociedad agraria está en franco declive, y, concretamente en las sociedades avanzadas, está desapareciendo. Con ello pierde suelo la religión en la nueva sociedad. El ejercicio de la programación social, la programación fija, inmutable, dogmática... que la religión ofrecía ya no es posible en la «sociedad del conocimiento», que es sociedad de programación libre. Esta oferta clásica de la religión está condenada a muerte.

En resumen: la aportación de la religión, en su forma de «religiones» durante los 4.000 últimos años, ha sido inmensa, incuantificable, ni siquiera delimitable, porque religión y sociedad han estado tradicionalmente perfectamente imbricadas una en otra, coextensas y cointensas. Más que hablar de aportación de la religión a la sociedad, podríamos decir que la sociedad era religiosa y lo era esencialmente, como el ser humano como el mismo ser humano también lo era. Ser *homo sapiens* ha sido, esencialmente, ser *homo (et mulier) religiosus*. Si la religión ha sido el «alma de la cultura», podemos decir que ha sido también el alma de la sociedad y el alma del ser humano. No cabe hablar de una aportación o de una oferta mayor.

Podríamos decir que este servicio de «programación» ha sido la aportación máxima, la más eficaz y la más controladora que las religiones han venido haciendo a las sociedades humanas desde el advenimiento de la edad agraria

II. JUZGAR: Nuevos abordajes a la religión y sus consecuencias

En los últimos tiempos, múltiples factores han posibilitado un conocimiento de la religión[10] como nunca antes había sido posible imaginar. Las nuevas «ciencias de las religiones» han posibilitado nuevos abordajes del estudio de la religión, permitiendo con ello un juicio y un discernimiento nuevo sobre la religión. El resultado es que el rostro que actualmente nos presenta ésta tiene poco que ver con aquella apariencia hierática y sagrada, sobrehumana e incontestable. Hoy la religión aparece como menos divina y como más humana, mucho más

[8] Ello no significa que todavía la religión no sea –ni que no lo vaya a ser todavía por mucho tiempo- una de las mayores fuerzas sociales, hoy por hoy, dependiendo de la geografía cultural.

[9] «En el mundo moderno, la religión es una fuerza central, tal vez 'la' fuerza central que moviliza a las personas... Lo que en último análisis cuenta no es la ideología política ni los intereses económicos, sino las convicciones de fe, la familia, la sangre y la doctrina. Es por estas cosas por las que las personas combaten y están dispuestas a dar su vida». Huntington, *Choque de civilizaciones*, 1996.

[10] Tengo que advertir que cuando a partir de ahora hablo de religión en singular, casi siempre estoy queriendo referirme a su sentido más amplio, a la espiritualidad, no a una de las varias conocidas grandes religiones.

El ser humano necesita un sentido, y si no lo encuentra, lo crea, se lo inventa

humana. Una transformación profunda de la visión actual de la religión, va a hacer que su oferta tendrá que ser profundamente distinta de la que fue en el pasado y que acabamos de describir en el apartado anterior. Veamos unas cuantas perspectivas nuevas sobre la religión.

• La religión es la dimensión fundamental del ser humano en cuanto éste es un **animal de sentido**.

Una de las grandes ramas de la psicología profunda clásica, la de Viktor Frankl, sostiene que la fuerza y la necesidad mayor del ser humano es la del sentido de la vida, por encima de la sexualidad (como dijera Freud), del poder (como sostuviera Adler) o de otras fuerzas profundas de la psique humana. Lo primero y más fundamental que quiere saber el *homo sapiens* es cuál es el sentido de su vida: de dónde viene, quién es, hacia dónde va –dicho con las tres preguntas que se han hecho clásicas–. Reformuladas por Kant serían: qué podemos saber, qué debemos hacer, qué podemos esperar.

El ser humano no puede contentarse con la cotidianeidad de su vida, con la materialidad desnuda de cada cosa, con la rutina gris de la costumbre. Necesita trascender estas limitaciones de la materia, espiritualizarse. Y experimentar lo espiritual significa –en este sentido– estar en contacto con un conjunto más grande, profundo y rico de significado, que coloca nuestra vida en una perspectiva nueva. Es sentirse traspasado por una inspiración que viene de más allá, de algo más. Este «algo más», espiritual, puede ser una realidad más profunda o una red social de significados[11].

El ser humano necesita un sentido, y si no lo encuentra, lo crea, se lo inventa. El ser humano es un creador constante de sentido. Recibe una fuente de sentido en la vivencia religiosa de la sociedad en la que nace, pero su vida personal no va a ser sino la recreación aplicada de ese sentido a su vida cotidiana, y a su muerte, también cotidiana. La vida y la muerte sin sentido son, sencillamente, insufribles. La vida humana es esencialmente un sentido, o una cadena de sentidos. La religión profunda es esta búsqueda, arraiga en esta necesidad.

La religión es, pues, en este sentido, una realidad muy humana, profundamente humana, esencialmente humana. No hace falta creer en Dios para captar la naturaleza profunda de la religión ni para reconocer su importancia.

• La religión tiene también una **entidad psicológica**.

En la primera parte del siglo XX el CI, cociente intelectual, fue una categoría muy famosa. La inteligencia que mide este CI resuelve problemas racionales, lógicos. Durante mucho tiempo, medir el CI era tanto como medir la dimensión única de la inteligencia de una persona.

En los años 90, Daniel Goleman popularizó otro tipo de inteligencia, la inteligencia emocional (IE), que nos ayuda no a resolver los problemas lógicos o racionales, sino a ser conscientes de nuestras emociones y de las de los demás, y a saber manejarlas con prudencia y habilidad de forma que no nos dificulten la consecución de nuestros objetivos y nos ayuden a llevar una vida sana y positiva.

A principios del nuevo milenio se está descubriendo un nuevo tipo de inteligencia, la IE, inteligencia espiritual, con la que abordamos y manejamos problemas de significados y valores. Con esta IE ponemos nuestras vidas en un contexto más amplio, más rico y significativo. Con ella que comparamos y establecemos nuestras preferencias entre los valores. Es nuestra inteligencia primordial»[12].

Ser humano implica sentir la necesidad de preguntarse cuestiones como: ¿Por qué nací? ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Cuál debe ser mi objetivo en la vida? ¿Hay una Causa por la que vivir? ¿Por qué está mal ser un egoísta y no pretender hacer algo grande con mi vida? ¿Qué será de mí y de nosotros más allá de la muerte?... Es decir: nuestra calidad de humanos nos lleva espontáneamente a la necesidad de sentir nuestra vida enmarcada dentro de un conjunto superior a ella misma, a la necesidad de un plus que nos lleve más allá de nosotros mismos y nos infunda valor y vibración espiritual. Esta necesidad de sentido de ese ser llamando *homo (et mulier) sapiens* es la que dio origen a la imaginación simbólica, a la evolución del lenguaje y a la creación de las diferentes religiones.

También por este capítulo la religión aparece como una realidad humana, muy humana, que no está fuera del ser humano, no es un «objeto» ahí delante, sino que está dentro y hasta debajo del «sujeto» hu-

[11] ZOHAR, Danah, *Inteligencia espiritual*, Plaza Janés, 2001 Barcelona, pág. 31.

12 Ibid. pág 19. Howard Gardner sostiene que hay al menos siete tipos diferentes de inteligencia, incluyendo el musical, el espacial, el deportivo... además de la racional (CI), la emocional (IE) y la espiritual (IEs).

mano mismo. Esto hará indudablemente que la aportación que podrá hacer y que de ella se espere será muy distinta a la contribución que ha venido haciendo cuando simplemente era comprendida como un don estrictamente divino, una gracia pura y limpia caída del cielo sobre cada sujeto humano.

• La religión como tal es también un **objeto cultural**.

Hasta hace poco tiempo, decir esto era tanto como una irreverencia. Era rebajar una realidad estrictamente sobrenatural al nivel de las obras humanas. Y sí, hoy, las ciencias de las religiones testimonian, que antes de cualquier otra consideración más elevada, la religión, por muy espiritual que haya sido considerada, es una realidad también cultural.

La ciencia, el arte, el derecho, la música, los idiomas... son construcciones humanas, inventos de la razón, productos de la inteligencia –de alguna o varias de las inteligencias humanas–. También la religión es un objeto cultural, producto combinado de esas varias inteligencias humanas, sobre todo de la espiritual. Y como tal, es pues una creación humana, un invento del ser humano. «Tan inventada es la ciencia como la poesía, la religión como las matemáticas, la ética como el ajedrez. Unas invenciones alcanzan la verdad, otras la belleza, otras el bien, otras la diversión»[13]. Cada una de las religiones es un objeto cultural, una invención humana, un instrumento concreto creado para cumplir la tarea de dar cauce a la necesidad intrínseca del ser humano de experimentar un sentido y concretamente un sentido espiritual.

Cada religión se ha creado a sí misma poniendo en juego todas las facultades del ser humano, desde la «inteligencia espiritual» en primer lugar, pero también con todos los demás tipos de inteligencia humana, con la potencia de la creatividad y la fantasía, con el consciente y el subconsciente, los errores (pre)científicos y la mentalidad mágica, con la proyección ideológica y sus racionalizaciones interesadas, con los influjos de la cultura y también de la incultura de cada época, de los miedos y tabúes de cada sociedad, de sus intereses económicos y étnicos, y con frecuencia hegemónicos e imperialistas...

Hay que reconocer que, en buena parte, las religiones que conocemos son verdaderas maravillas, construcciones humanas ingeniosísimas, que, a pesar de sus malformaciones y de los abusos cometidos, han cumplido su tarea de dar sentido a una multitud de generaciones. Ese sentido, la mayor parte de las veces, lo han dado revestidas de misión divina, de contacto directo con la divinidad, y amparándose en el misterio y la impenetrabilidad, con una hiperinflación de centralidad y sacralización. Por eso, hoy, cuando su carácter de «objeto cultural» ha saltado al palco de la evidencia ante la sociedad avanzada, su aportación ya no podrá revestirse de la autoridad sagrada de su procedencia divina, sino que será sometida al examen crítico y al discernimiento a que son sometidos hoy día todos los objetos culturales.

• La espiritualidad es **más que la religión**.

Hasta principios del XX era creencia común en los círculos religiosos que la historia de la humanidad no sobrepasaba los 6000 años[14], cubiertos en su mayor parte por las religiones actualmente conocidas. Hoy sabemos que el *homo sapiens* se remonta a varios millones de años, tal vez siete, y sabemos también que la religión más antigua (el hinduismo) no alcanza los cuatro mil años. Sabemos pues que dentro del calendario evolutivo, «las religiones» son «de ayer», pero que la espiritualidad está datada arqueológicamente en los últimos 70.000 años (100.000 según otros). La espiritualidad del ser humano ha existido mucho tiempo sin la forma de las religiones; éstas no son más que una forma –y a lo que parece, no muy feliz, por cierto– de aquélla. Se impone pues una distinción clara entre religión y espiritualidad, una distinción que antes no se subrayaba y que ahora está creciendo en fuerza[15].

La ciencia, el arte, el derecho, la música, los idiomas... son construcciones humanas, inventos de la razón…

La espiritualidad aparece hoy como una dimensión esencial al ser humano, distintiva suya, como una fuerza instintiva de búsqueda de sentido que es tan vieja como la humanidad misma, y que proviene del despliegue evolutivo de la naturaleza misma. Durante las últimas decenas de miles de años el ser humano ha vivido en armonía con la naturaleza en una inspiradora y fecunda relación con la Gran Diosa Madre Tierra.

---

[13] José Antonio MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001, pág. 21-22.

[14] Bossuet señalaba exactamente la edad de la creación: 4404 antes de Cristo (A. Loisy, *Choses pasés*, París 1913, 216-219). Más precisión logró todavía un Vicecanciller de Cambridge, que pudo calcular que la creación del ser humano había tenido lugar exactamente ese año, a las 9 de la mañana del 23 de octubre... viernes, naturalmente; cf. B. Russel, *Religión y Ciencia*, México 1973, 38-39.

[15] Sigo en este punto a Diarmuid O'-MURCHU, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, New York 1999.

¿qué podrá ofrecer la forma concreta de las religiones, que surgió como propia de una era, el tiempo agrario, que ya está llegando a su final?

Las religiones se han formado en un momento muy concreto, con el advenimiento de la Revolución agraria, que es también el momento en el que surgen las primeras ciudades, la repartición de la tierra, la división y organización del trabajo, el concepto de propiedad, la lucha por la tierra y por el poder, y el patriarcado. Las religiones aparecen como la forma hacia la que deriva la espiritualidad en este tipo de formación social agraria.

Hoy –como ya sabemos y no vamos a exponer aquí– la práctica religiosa y las religiones mismas atraviesan una profunda crisis. David Hay[16] afirma que «dos tercios de los adultos tienen una espiritualidad personal, pero que son menos de un 10% las personas que van a la Iglesia regularmente». Se suele pensar que la religiosidad es como un subsistema o una consecuencia de la religión: las personas serían espirituales a causa de la religión. Pero es al contrario: las personas son originalmente espirituales, y es por ello por lo que participan en la religión. La espiritualidad ha sido siempre y es hoy día más central a la experiencia humana que la religión. En medio de la confusa crisis que hoy se da, podemos descubrir fácilmente que hay una enorme búsqueda de espiritualidad, de formas espirituales más radicales y hasta ancestrales, mientras que la religión está en crisis. Las personas buscan espiritualidad, no religión; el drama es que estos buscadores son con frecuencia ignorados y a veces despreciados por los oficiales de las religiones, incapaces de comprender lo que está pasando. Hoy estamos sumergidos de lleno en este proceso de baja de la religión y de alza de la espiritualidad.

[16] Citado por O'Murchu.

La pregunta vuelve a surgirnos aquí: en esta situación, ¿qué podrá ofrecer la forma concreta de las religiones, que surgió como propia de una era, el tiempo agrario, que ya está llegando a su final? ¿Podrá ofrecer algo fuera de su tiempo? ¿Será que ya se pasó su tiempo y está condenada a morir? ¿Será que en el futuro inmediato el ser humano va a ser «espiritual pero no-religioso», espiritual no religiosamente?

3. ACTUAR. Prospectivas.
Imaginar la aportación del cristianismo a la sociedad en el futuro

a) Condición previa: una profunda transformación

Si nos preguntamos qué puede aportar el cristianismo a la sociedad avanzada del futuro, hay que comenzar por los obstáculos actuales a tal aportación, sin cuya remoción no será posible.

Hay que comenzar reconociendo que la crisis que atraviesa actualmente el cristianismo es en buena parte una **crisis de rechazo**. El cristianismo como estructura oficial sigue enfrentado a la modernidad, al mundo actual y sus tendencias de futuro. El cristianismo –y también otras religiones– es percibido por las personas y grupos más inquietos como verdadero obstáculo a la espiritualidad. La religión oficial, más que facilitar y más que liberar las energías creativas espirituales de la humanidad actual, las dificulta, les pone trabas y hasta las condena y sataniza.

En esta situación, no es posible de aportación del cristianismo a la sociedad futura. Lo primero que debe hacer el cristianismo no es aportar ya algo concreto, ni plantearse una futura aportación, sino aportarse a sí mismo, cambiarse a sí mismo, transformarse profundamente, **convertirse**. Tiene que sanear su ambiente enfermizo interior (de «familia disfuncional», como se ha dicho), para posibilitar relaciones sanas, saludables, normales, en su interior, en primer lugar. Tiene que reconciliarse con la modernidad, abandonar la nostalgia de la gran Edad Media, su época de esplendor, dentro de un paradigma político cultural que, indiscutiblemente, ya pasó y no volverá. De nada han servido los intentos de restauración de la cristiandad, de recuperación del poder y de una influencia sociopolítica que ya corresponde a épocas pasadas. Mientras el cristianismo no abandone estas actitudes y no se despoje de esas nostalgias interesadas, no podrá sino seguir siendo un obstáculo al desarrollo de las sociedades modernas, y no podrá hacer una verdadera contribución espiritual al hombre y la mujer de las sociedades avanzadas.

No sólo abandonar las nostalgias del pasado de cristiandad: también se impone una **renovación teológica global**. La teología del pluralismo religioso (o de las religiones) lo viene diciendo hace tiempo. Paul Tillich[17] lo confesó paradigmáticamente en los últimos días de su vida: hace falta reescribir toda la teología desde una nueva perspectiva y en diálogo con todas las religiones. La teología del pluralismo viene diciendo que los grandes pila-

[17] «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», en *Geschichte der Religiosen Ideen*, (hrsg. von J.C. BRAUER), New York 1966.

res en los que se basa el edificio teológico clásico necesitan una sustitución profunda de fundamentos, porque los antiguos ya no sustentan el edificio.

Esta renovación teológica deberá hacerse abordando simultáneamente la asimilación, por parte del cristianismo, de la nueva epistemología propia del entorno de la sociedad de la información, post-agraria y post-industrial. Si ya no son posibles las «creencias», es preciso recrear el cristianismo **abandonando las creencias**[18]. No basta dejar que se vayan recluyendo vergonzantemente a un segundo plano, o que traten de hacer mutis por el foro, sino que hay que abordarlas conscientemente, agarrar el toro por los cuernos, someterlas a un implacable discernimiento, y asumir con toda conciencia el nuevo estatuto simplemente simbólico –y con reservas– que pueden seguir jugando en algunos casos. Ahora bien, un cristianismo sin creencias, sin las creencias que han sido el esqueleto o la estructura misma más fundamental del cristianismo clásico, ¿seguirá siendo cristianismo? ¿O post-cristianismo?

Como decimos, al cristianismo como institución, en esta hora histórica, muchos hombres y mujeres de la actualidad lo sienten más como un obstáculo que como una ayuda para la sociedad avanzada. Ésta busca espiritualidad, pero mayoritariamente lo hace al margen de las Iglesias, sufriendo la ignorancia y el desprecio de la oficialidad. Pero, ¿es ésa toda la aportación que el cristianismo puede hacer a la sociedad? No, lógicamente, porque el cristianismo, además de una religión oficialmente estructurada en Iglesias, es también una tradición espiritual, una tradición libre, que está ahí a libre disposición. ¿Cómo podría ayudar?

[18] Marià CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

b) Aportación del cristianismo como tradición espiritual más allá de la religión

La tradición espiritual cristiana está ahí, como decimos, libre y liberadora, a libre disposición. Como han dicho tantos pensadores extra cristianos, Jesús no es de la Iglesia, Jesús pertenece a toda la Humanidad. Su mensaje, su movimiento, su inspiración, no pueden ser secuestrados o domesticados. Nadie puede controlar la fuerza espiritual de liberación que Jesús sigue liberando y va a seguir liberando en el futuro de la humanidad. Aunque Jesús nunca pretendió una nueva religión sino más bien una superación de la religión, el cristianismo que sucedió a Jesús, durante el tiempo de la edad agraria, de hecho se configuró como «religión» –infiel al mensaje profundo de Jesús–. Con este comienzo gradual de la desaparición de la sociedad agraria, ¿no está viviendo el cristianismo la gozosa experiencia de verse liberado de los condicionamientos psico-socio-culturales que durante dos milenios le han cuasi-obligado a configurarse como «religión»? ¿Será que está llegando la hora de pasar a ser lo que Jesús verdaderamente quería: una tradición espiritual libre, que adorara en espíritu y en verdad? La crisis que el cristianismo está viviendo como religión, será la gran oportunidad de pasar a recuperar su verdadera identidad? ¿Será que debe morir el cristianismo como religión –que ya vemos que está afectado por una crisis muy grave– y debe renacer el movimiento de Jesús?[19]

Vamos a instalarnos en esta perspectiva plausible, para formular nuestra hipótesis de cara a la acción y al futuro. ¿Cómo imaginamos el perfil de la tradición espiritual cristiana libre aportando a la sociedad avanzada?

[19] Lógicamente, sin arcaísmos, dando un salto al momento actual de la sociedad humana, esa situación que inviabiliza la «religión agraria» y llama a la recuperación de la espiritualidad humana...

Como han dicho tantos pensadores extra cristianos, Jesús no es de la Iglesia, Jesús pertenece a toda la Humanidad

Adelantemos: siento que esa tradición espiritual cristiana, libre y liberadora, podrá adoptar en un futuro a mediano o largo plazo el perfil de un «Jesuanismo macroecuménico post-religional». Y lo explico glosándolo.

Jesuanismo

La «tradición religiosa» cristiana se remite a Jesús[20]. No a Cristo ni a Jesucristo, sino a Jesús de Nazaret. Él es el maestro de esta tradición, y junto a él están la gran muchedumbre de hombres y mujeres religiosos que dentro de esta corriente han alcanzado elevadas cotas de realización personal en santidad y en mística. Es por eso por lo que la llamamos «jesuanismo», por contraposición –en este momento– al «cristianismo» fundamentado sobre el dogma cristológico construido por la Iglesia[21].

La aportación que la tradición espiritual haga a la sociedad futura esta-

[20] Tendríamos que llamarla a partir de ahora «tradición religiosa jesuánica», pero podemos seguir utilizando la palabra «cristiana» para entendernos.

[21] Cfr J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Córdoba 2005, págs. 153-194

Para el macroecumenismo, están más cerca aquellos que luchan por la fraternidad y la justicia, aunque no se consideren cristianos ni jesuánicos, que aquellos otros que proclamándose cristianos no viven ni luchan por la Causa de Jesús

rá mediada originalmente por la figura de Jesús de Nazaret, que fue precisamente una persona alejada de y rechazada por la «religión» oficial. Jesús no fue el fundador de una religión, aunque una religión más tarde se fundara en él. Jesús fue además opositor en buena parte frente a las prácticas, leyes e instituciones religiosas de su tiempo. Se puede decir con verdad que Jesús de alguna manera llamaba a la superación de la religión. Llamó, eso sí, a vivir con un espíritu, una espiritualidad, pero no con una «religión». ¿No tendrá que ir por esta línea la aportación que la tradición cristiana ofrecerá a la sociedad futura? Tendrá que reivindicar la aportación de Jesús, como superador de la religión y «adorador en espíritu y en verdad, no en Jerusalén ni en Garitzim».

La aportación del movimiento jesuánico no será tanto el «creer en Jesús», sino el «creer como Jesús»[22], o sea, habérselas ante el mundo «como» Jesús se las hubo ante el suyo. No se tratará de creer en creencias dogmáticas respecto a Jesús, sino de asumir un estilo, una sabiduría, una actitud ante el mundo y ante la historia; el estilo, la sabiduría y las actitudes de Jesús.

Su aportación será sobre todo el espíritu mismo de Jesús, lo que fue su Causa: ¡la utopía del Reino!, lo que fue la obsesión de su vida, su pasión, el eje que configuró su persona, su vida y su quehacer. El espíritu de Jesús fue una convocatoria abierta a todos sus contemporáneos para transformar este mundo en una sociedad nueva de fraternidad superadora de las injusticias y sufrimientos que estigmatizan la sociedad. Este espíritu abierto hacia el futuro, encarnado en la transformación de la historia, será la marca registrada de la aportación del jesuanismo a la sociedad futura.

Esa será la aportación de jesuanismo. Lo que fue la construcción dogmática (¡y canónica!) de lo que fue la «religión» cristiana, podrá seguir su marcha, tal vez durante varios siglos, pero como algo residual en la historia –mientras haya en el mundo sociedades que todavía vivan con características agrarias que permitan las «religiones»–, no como una realidad inspiradora y protagonista que pueda considerarse una aportación espiritual de calidad a la nueva sociedad.

Macroecuménico

La tradición religiosa jesuánica es esencialmente pluralista. De ninguna manera podría ser exclusivista, ni siquiera inclusivista. Hoy por hoy es difícil que las iglesias cristianas se decidan a «cruzar el puente del inclusivismo»[23] y pasen al pluralismo. Pero la tradición jesuánica es connaturalmente pluralista, como Jesús.

Este macroecumenismo seguirá teniendo en su centro la que llamábamos la «espiritualidad del Reino», la espiritualidad de la Utopía: Otra dimensión inamisible será la primacía de la praxis: lo que importa no es el decir sino el hacer, no es la confesión religiosa explícita sino la praxis real de compromiso con la Utopía, no es la religión concreta ni la tradición religiosa determinada en la que uno se enmarca, sino si en cualquiera de esas ubicaciones uno vive ese mismo espíritu, sea con ésos u otros nombres.

Para el macroecumenismo, están más cerca aquellos que luchan por la fraternidad y la justicia, aunque no se consideren cristianos ni jesuánicos, que aquellos otros que proclamándose cristianos no viven ni luchan por la Causa de Jesús.

La tradición religiosa jesuánica de ningún modo querrá ser excluyente de otras tradiciones, pues sabe que el Espíritu de Jesús era macroecuménico y de apertura total. Un inevitable sincretismo parece esperarnos en el futuro a mediano o largo plazo.

Post-religional

En la sociedad post-agraria y post-industrial, en la sociedad del conocimiento, la tradición espiritual cristiana que puede hacer una aportación significativa es sólo la tradición religiosa espiritual, liberadas de las instituciones religiosas (conjunto de iglesias que forman la «religión» que llamamos cristianismo) que durante dos milenios la han vehiculado y gestionado prácticamente en exclusiva. Al quedar desvinculada de esa corporificación institucional, va a adquirir una entidad de verdadera «tradición espiritual», dejando de ser «religión». La vivencia social que esa tradición espiritual reconfigurada va a ser, en este sentido, «post-religional»[24]; va a estar más allá de todo lo que constituye las características esenciales de una «religión» en el sentido que ya es conocido: superación

[22] J.M. VIGIL, *Creer como Jesús*, RELaT no 191 (http://servicioskoinonia.org/relat/191.htm).

[23] Al decir de Paul KNITTER.

[24] Permítasenos este barbarismo para evitar el equívoco de utilizar la palabra «post-religiosa».

de creencias, nueva epistemología, y asimilación consecuente y reconfiguración de sí misma en confrontación con las transformaciones que la nueva sociedad exige.

No entremos en este momento a debatir el tema de si la vivencia de ese cristianismo como (sólo) tradición religiosa (no como religión) es «cristianismo» o «postcristianismo»... Antes de nada habría que evitar convertir esta cuestión en un problema de nombres... El uso de los nombres debe ser flexible, ya que no hay normas absolutas en ese campo (*de nominibus non est quaestio*). Es lógico que una Iglesia cristiana no aceptaría llamar «cristianismo» a un cristianismo que no fuera «religión», pero ¿por qué vamos a negar que puede darse una forma nueva de vivir el cristianismo, que consista precisamente en superar su histórica condición de «religión» (agraria)? En cierto sentido, un cristianismo postreligional sería el único que tendría derecho a sentirse heredero inteligente y legítimo del cristianismo histórico milenario.

Más: una vuelta a los orígenes, a las fuentes, al Jesús verdadero, exigiría... no precisamente dar un paso hacia delante para superar la religión, sino dar un «paso atrás», para despojarse de una «religionación» que se dio indebidamente en el paso desde el Jesús histórico hacia el cristianismo-religión que de hecho se formó en la historia. Jesús estaba ya más allá de la religión. Volver hoy hacia él no es ir hacia un «post», sino recuperar algo que ya fue y de lo que fuimos desviados. Tal vez por eso, más que llamar «post-religional» al jesuanismo, habría que llamarlo «trans-religional», más allá de la religión.

Reflexiones sobre el futuro

Sin duda, el futuro del cristianismo como «religión» (institución) es o será muy distinto del futuro del jesuanismo como «tradición espiritual». Tal vez incluso tengan que convivir durante algún tiempo en la historia, simultáneamente.

• Del cristianismo como «religión» (Iglesias cristianas) es de esperar que tenga un futuro todavía prolongado. Las Iglesias, que corporifican este cristianismo, están en declive y van a continuar en un deterioro sostenido, en cuanto cabe prever hoy día. Pero en este planeta va a haber «sociedad agraria» todavía durante mucho tiempo. Tal vez su desaparición a nivel mundial se acelerará más todavía de lo que hoy podemos prever, pero grupos minoritarios, restos, y sectores rezagados... subsistirán «residualmente»[25] durante mucho tiempo.

Por otra parte, cabe pensar que la misma Iglesia católica –la que hoy se evidencia más claramente como «autosecuestrada» en cuanto institución, cautiva de su propia ideología fundamentalista paralizante, incapaz de reaccionar por causa de las estructuras de que se dotó y a las que se considera incuestionablemente sometida–, pero mucho más otras iglesias más libres, puedan un día abrirse con dificultades a un cambio estructural y epistemológico en profundidad, para adaptarse a la percepción de la realidad que hoy se hace evidente a la Humanidad. Hoy por hoy es impensable, pero sabemos que en sí no es imposible, y que momentos ha habido en la historia en que el horizonte estaba no menos cerrado que en la actualidad y sin embargo se dio una transformación renovadora imprevisible [26].

una vuelta a los orígenes, a las fuentes, al Jesús verdadero, exigiría... no precisamente dar un paso hacia delante para superar la religión, sino dar un «paso atrás»

Mientras esta difícil posibilidad no se dé, es de prever que continuará acelerándose la fuga de cristianos de las iglesias, por una parte, y el refugio en ellas de los grupos fundamentalistas. Así, la aportación positiva del cristianismo-religión a la sociedad avanzada (a los sectores avanzados de la sociedad futura) es de prever que, dentro de el actual movimiento, va a ser muy escasa, dándose a la vez una aportación negativa: la confrontación constante, la crispación de relaciones, etc.

• Del cristianismo como tradición espiritual libre, el jesuanismo, la aportación va a transcurrir por caminos libres y desinstitucionalizados, y por ello mismo frágiles y tal vez mínimos. Serán grupos muy diversos los que sirvan de vehículo a esta aportación: grupos comunitarios eclesiásticamente periféricos o netamente marginales, grupos teológicos progresistas que hagan su aportación en el foro pensante de la sociedad, y –eventualmente, aunque con mucha improbabilidad– a través incluso de algunas iglesias más pequeñas y más libres.

El tiempo nos va a decir, pero por ahora las perspectivas jesuánicas son optimistas. ***R***

[25] Un futuro es «residual» cuando el futuro principal está ya condenado a desaparecer, cuando «kairológicamente» ha pasado ya la hora histórica de una realidad, y sólo le queda la posibilidad de permanecer en la existencia «cronológicamente».

[26] Lo dice, muy esperanzadamente, TORRES QUEIRUGA de los tiempos anteriores al Concilio Vaticano II.

El sentido de la vida

6



José Manuel González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

http://www.josemanuelgonzalezcampa.es/Libros.html

Capítulo 3

Teología, ciencia y revelación

En mi intento, ya confesado, de procurar herramientas para entender lo más correctamente posible este fundamental libro de Salomón, pretendo en este capítulo dejar constancia de la estricta y rigurosa metodología científica que el autor emplea en el desarrollo de su tesis,

Para ilustrar nuestra visión de esta extraordinaria obra, conviene que centremos nuestras consideraciones exegéticas y nuestra interpretación hermenéutica en sus últimos textos: "Y cuanto más sabio fue el Predicador, tanto más enseñó sabiduría al pueblo e hizo escuchar, e hizo escudriñar, y com puso muchos proverbios. Procuró el Predicador hallar palabras agradables, y escribir rectamente palabras de verdad. Las palabras de los sabios son como aguijones; y como clavos hincados son las de los maestros de las congregaciones dadas por un Pastor"[39].

Desde el principio mismo de su obra se especifica que estamos ante las "palabras del Predicador". El término palabras se puede traducir por dichos, enseñanzas y razones. La traducción por dichos quiere acentuar el carácter dividido y fragmentario de la recopilación: se trata de dichos que se entregan en un montón a la consideración de los demás. Los dichos serían "las estacas plantadas" (clavos hincados) acá y allá que sirven de señal, de hito y hasta de estímulo que aguijonea a la reflexión.

Y en los versos del capítulo 12 que hemos citado se nos describen algunas de las características y cualidades del autor. Para hablar de su persona y de sus vastísimos conocimientos se emplea el término hebreo weyoter, que destaca su carácter como pensador; pero no sólo como pensador, sino como psicopedagogo, y como enseñador. General mente, weyoter se traduce por además de, no solamente. Así que, del pasaje leído podríamos sacar como conclusión que aunque el autor era un filósofo, actuaba no de forma meramente especulativa, sino con auténtico espíritu científico. Dicho de otra manera: Qoheleth utilizó un

[39]. Ecle. 12:9-11.



auténtico método epistemológico para proceder a la composición y redacción de su obra. Se trata del sentido que se describe en un término empleado por Santiago en su Epístola Universal: "¿Quién es sabio y entendido entre vosotros?" [40]. El vocablo "entendido" se corresponde con el término griego epistemón, que tendría que ser traducido al castellano, más bien transliterado, por la palabra epistemología.

Volviendo a nuestro texto (12:9), y más específicamente a su segunda parte, conviene tener en cuenta las distintas traducciones que del mismo pueden realizarse. Aquí, el exégeta francés André Barucq41 destaca que la enseñanza del Qoheleth está basada en tres principios, que abarcan una misma actitud; y conforme a este criterio, traduce "e hizo escuchar e hizo escudriñar, y compuso" por "pesado, examinado, rectificado". El pesar corresponde al ejercicio de las posibilidades de la personalidad del creyente; el examinado, a la verificación científica, y, como consecuencia, el rectificado a la grandeza y humildad del sabio.

El término hizo escuchar, como aparece en RV60, significa literalmente pesó: que también es reivindicado por los autores Jamieson, Fausset y Brown, (Comentario Exegético del Antiguo Testamento). Por su parte, la Versión Moderna (VM) traduce: "y puso atención". Así que aunque en RV se dice que el Qoheleth "hizo escuchar, hizo escudriñar (se entiende que a otros)", parece que el sentido más auténtico es que el texto no está describiendo la metodología del autor para otros, sino para sí mismo.. De ahí que la Biblia Comentada de los Profesores de Salamanca (BCPS) lo traduzca así: "estudió, investigó y compuso muchas sentencias".

Este método de investigación científica aplicado al estudio teológico es el mismo que encontramos en otros autores de las Sagradas Escrituras. En este sentido, hemos de destacar la metodología rigurosamente epistemológica seguida por autores como Esdras[42] y Lucas [43]. En definitiva, lo que esta traducción del texto nos enseña es que el libro del Eclesiastés fue confeccionado con arreglo a las exigencias metodológicas y científicas más rigurosas. Primero se recogió todo el material posible, al que, en segundo lugar, se le sometió a un minucioso proceso de investigación, y posteriormente, con todo el material útil y verificado, se compuso la extraordinaria obra que, por la voluntad de Dios, ha llegado a nuestro conocimiento.

Este método de investigación científica aplicado al estudio teológico es el mismo que encontramos en otros autores de las Sagradas Escrituras. En este sentido, hemos de destacar la metodología rigurosamente epistemológica seguida por autores como Esdras y Lucas

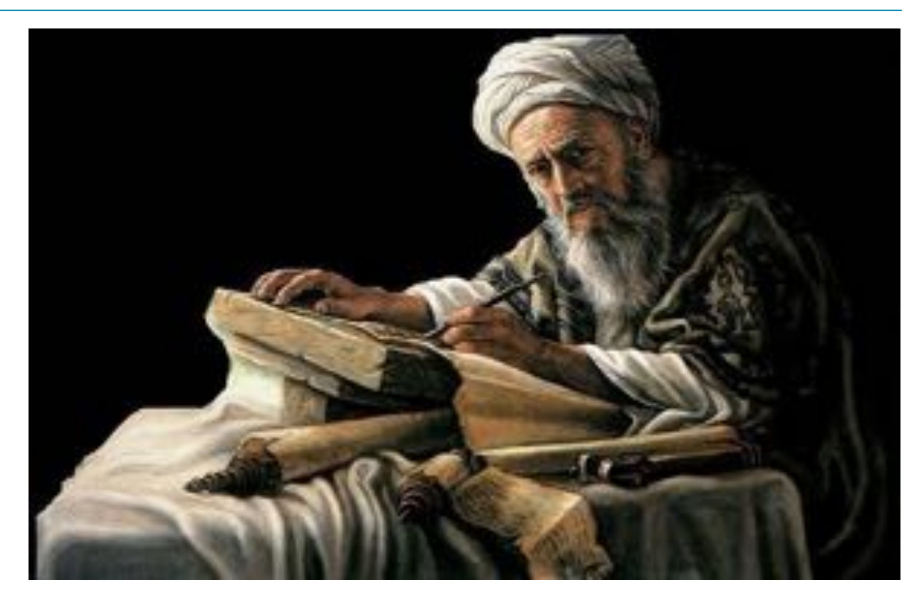
El término "compuso" es traducido así por diversos autores, entre los cuales destacamos a ReinaValera, a quienes elaboraron la VM, a la Traducción de los Jesuitas (TJ), a M. J. Lear y a la ya mencionada BCPS. Sólo el teólogo Barucq traduce el término por rectificado, que, como resulta obvio, tiene también una posibilidad hermenéutica muy interesante.

Siguiendo con los textos que estamos analizando, nos encontramos con un término de la máxima importancia: la palabra Pastor (el correspondiente término hebreo es el vocablo ehad). Se nos plantea si hemos de entenderlo en sentido indeterminado, como un pastor, o en sentido fuerte, y traducir un solo Pastor. En este segundo caso, el sentido referencial sería a Dios mismo, y así lo entienden algunos de los autores que hemos mencionado anteriormente.

[40]. Stg 3:13.
[41]. André Barucq: "Eclesiastés-Coheleth"
[42]. Esd 7:10
[43]. Lc. 1:1-4

"El fin de todo el discurso oído es éste: Teme a Dios, y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre. Porque Dios traerá toda obra a juicio, juntamente con toda cosa encubierta, sea buena o sea mala"

La BCPS lo traduce de la siguiente manera: "Las palabras del sabio son como aguijones y como clavos hincados de que cuelgan provisiones, y todas son dadas por un solo pastor". Teniendo en cuenta esta traducción, Salomón aparecería como pastor único. El término hebreo que se utiliza para único se puede traducir por uno, primero y único. Según la preferencia de los traductores, la referencia podría ser a Dios, como Pastor único, a Salomón o a cualquier pastor indeterminado de cualquier congregación. El estudio detenido de las enseñanzas de este texto debiera de despertar en nosotros el sentido de responsabilidad que supone la elaboración de mensajes destinados a los demás, y la responsabilidad que comporta el seguir una metodología epistemológica rigurosa en la composición de los mismos.



Para terminar este capítulo, quiero llamar la atención hacia el mensaje y la enseñanza que encontramos en estos últimos textos: "Ahora, hijo mío, a más de esto, sé amonestado. No hay fin de hacer muchos libros; y el mucho estudio es fatiga de la carne. El fin de todo el discurso oído es éste: Teme a Dios, y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre. Porque Dios traerá toda obra a juicio, juntamente con toda cosa encubierta, sea buena o sea mala"[44]. La BJ traduce así el v. 12: "De escribir muchos libros no se ve el fin y el mucho leer aflige la carne"; y comenta que "el sabio anónimo exhorta a su hijo a leer este libro y a preferir sus enseñanzas a todos los demás; parece que el mucho leer se puede traducir por musitar, que significa el modo ordinario de leer de los que no están habituados a la lectura". C. G. Gillis, comentando este texto, dice: "El hacer muchos libros y el estudiar mucho no puede hacerle a uno más sabio, aparte de la sabiduría que Dios proporciona". Y Andre Barucq deduce de él lo siguiente: "¡También convendría saber que el mucho escribir y el mucho estudiar es fatiga y labor indefinida!".

Finalmente, en los dos versos siguientes se nos presenta la recomendación más importante de todo el libro, como una experiencia vivida y a la que aboca el autor después de haber realizado un minucioso y profundo estudio de la realidad: "Teme a Dios, y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre". Los diversos autores ya mencionados traducen la última parte de este texto de las siguientes maneras: "un hombre entero" (J. M. Lear), "suma del deber humano" (VM), "el ideal mismo del hombre" (Jamieson, Fauste y Brown) y "porque eso es el hombre entero" (BCPS). Estos últimos autores, comentando su traducción de este texto, nos aseguran que hay algo que no es vanidad: el temor de Dios. El sentido antropológico del hombre se pierde si el punto de vista del mismo, sus más altas aspiraciones e ideales, no están en Dios o son Dios. En este sentido, terminamos nuestras consideraciones trayendo a la memoria un dicho de Epicteto de extraordinaria profundidad y enjundia, y que considero recoge lo esencial del pensamiento desarrollado este capítulo: "No es digno del nombre de ser humano el que no es amante de la virtud". ***R***

[44]. Lc. 12:14.

"DISCÚLPAME, ME EQUIVOQUE"

©Juan A. Currado

FUNDACIÓN DIÁLOGO
(Facebook)

Nadie se equivoca a propósito. Siempre hacemos lo que consideramos mejor de acuerdo a nuestra visión del mundo, según los recursos externos e internos que disponemos en cada momento.

Cuando el resultado de lo hecho es distinto al esperado y constatamos que dicho resultado es efecto directo de nuestra acción… nos damos cuenta de la equivocación. Es entonces que podemos descubrir lo que ignorábamos y realizar el aprendizaje que inicia el camino hacia la corrección.

Decir "discúlpame, me equivoqué" es un acto de honestidad. Es más fácil asumir el error cuando esa honestidad es valorada por el otro. Y cuanto más valorada es… más se fomenta la honestidad también con uno mismo. Por el contrario, castigar el error, como si la equivocación hubiese sido a propósito, es una incitación a la mentira y a eludir responsabilidades.

Si en los vínculos, en las aulas y en los trabajos no condenásemos a quien se equivoca y si en cambio felicitásemos a quien tiene la honestidad de reconocer su error… es muy probable que la honestidad sería un valor, que se recurriría menos a la mentira y que siempre se vería la posibilidad de aprender a través de una equivocación. ***R***

Los años duros de la Dictadura. Ley 44/1967 de Libertad Religiosa

actualidadevangelica.es



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

La posguerra en España fue una etapa dura para todos los españoles, pero lo fue especialmente para los protestantes y otras minorías religiosas, si bien en esa época otros colectivos religiosos, fuera de los evangélicos, eran prácticamente inexistentes.

Sin embargo, al llegar el **año 1967** fueron superados en parte los años más duros de la Dictadura, en los que la intolerancia religiosa se había convertido en persecución de quienes se atrevían a profesar otra fe religiosa que no fuera la oficial del Estado. Una época en la que los hijos de evangélicos eran marginados en las escuelas, los trabajadores expulsados de sus empresas, los jóvenes que cumplían el servicio militar, que era obligatorio, encarcelados por no participar en la jura de bandera en aquello que implicaba un acto religioso, los matrimonios civiles eran negados, el acceso ciertas carreras universitarias como la de periodismo o la militar estaban vedadas a los evangélicos, las capillas eran clausuradas, algunos pastores encarcelados y otros muchos actos de discriminación social contra los considerados como herejes, a quienes era preciso negar el pan y la sal. Sin necesidad de recrearse en un victimismo histórico, no estaría de más que los nuevos evangélicos repararan en esta parte de la historia, para valorar adecuadamente los recursos y la libertad de los que disfrutan en el presente.

No queremos decir que en esa fecha cesaran los problemas para los "heterodoxos españoles", tan solo que con la **Ley 44/1967 de Libertad Religiosa**, que fue proclamada por el Régimen y que entró en vigor el 28 de diciembre de ese año, se aminoraron algunas de las dificultades que era preciso afrontar en el día a día, al poder contar con una Ley que, aunque en realidad era más de **tolerancia** que de **libertad**, supuso contar con una herramienta legal que permitía defender con argumentos jurídicos las todavía muy frecuentes reclamaciones que iglesias, pastores y miembros de iglesia se veían obligados a plantear ante las diferentes administraciones del Estado, en nada proclives a aplicar la normativa leal en favor de los protestantes. Hasta esa fecha, el único soporte jurídico en el que se podían apoyasr las minorías religiosas era **el artículo 6º del Fuero de los Españoles**, de muy escaso recorrido.

La Ley de Libertad Religiosa del año 1967 se consiguió gracias al denodado esfuerzo de la **Comisión de Defesa Evangélica**, a cuyo frente se encontraba **José Cardona Gregori** acompañado de un grupo de pastores y líderes que, desde hacía una década, venía demandando un **Estatuto de tolerancia religiosa**, ya que en aquellas fechas era de todo punto inimaginable que el nacionalcatolicismo implantado por el Régimen de Franco pudiera aceptar el concepto de libertad aplicado a la práctica religiosa.

Justo es recordar, sin embargo, que desde el punto de vista humano, confluyó de



Fernando María Castiella (i), en la foto junto al presidente John F. Kennedy, fue decisivo para arrancarle al franquismo la Ley de Libertad Relgiosa de 1967

forma muy positiva, la presencia al frente del Ministerio de Asuntos Exteriores de **Fernando María Castiella y Maíz**, que anteriormente había ejercido como embajador ante el Vaticano, un hombre de fuertes convicciones religiosas (católico-romano), de un enorme talante ecuménico y de una visión de gran alcance, que defendió con ahínco ante Franco, ante el Gobierno, ante las Cortes y ante la Curia romana, la necesidad de avanzaren ese terreno, dando paso de esta forma a una España más en armonía con los vientos que corrían ya en Europa.

Por supuesto que las fuerzas integristas del Régimen se opusieron con fuerza. En la Cortes franquistas fueron presentadas 250 enmiendas al Proyecto de Ley, algunas proponiendo una revisión drástica y otras exigiendo su retirada. Como siempre, el argumento central era el preservar la unidad religiosa tradicional de España.

A las nuevas generaciones de evangélicos españoles, estas referencias a nuestra historia pueden parecerles insólitas, pero por centrarnos en una sola anécdota, podemos referirnos a la intervención del procurador Manglano en una de las sesiones de las Cortes, quien afirmó que, si fuese necesaria la Inquisición, sería restituida. El sentir general fue transmitido por algunos de los reporteros extranjeros que cubrían la noticia y recogen en sus crónicas el criterio de los procuradores ultramontanos: "*La proyectada Ley es contraria al espíritu de Cruzada del Caudillo de 1936-1939*". El sacerdote Iturriaga gritaba: *"El error no tiene derechos"*. Éstas son sólo algunas de las intervenciones que se produjeron en un clima exaltado y dispuesto a no dejarse arrebatar "los valores" fundamentales del franquismo. Pero el Proyecto Castiella salió adelante, y en España, cosa impensable los años precedentes, se proclamó una Ley de Libertad Religiosa. Bien es cierto que esta Ley no satisfizo a una buena parte de evangélicos de la época; una ley que impuso muchos controles y concedió muy pocos reconocimientos por cuya causa fue motivo de duras controversias no sólo en el seno de la Comisión de Defensa, sino entre las iglesias y denominaciones, pero ese puede ser tema de otro artículo.

No podemos por menos que reconocer que el proyecto de Ley de Libertad Religiosa salió por fin adelante, debido a los nuevos planteamientos surgidos en el Concilio Vaticano II, al que los defensores dentro del Gobierno recurren para justificarla. El ministro de Justicia Antonio María de Oriol y Urquijo, a quien le toca bregar con los procuradores para vencer su resistencia, basa su aprobación en el mandato del Concilio y garantiza que en manera alguna la Ley representa un atentado contra la unidad espiritual de España. Era necesario calmar los ánimos.

La ignorancia por una parte y la mala voluntad por otra, hacían que algunos procuradores y líderes de opinión propagaran la idea de que dar libertad a las minorías religiosas, concretamente a los protestantes, supondría un peligro no sólo para la religión católico-romana, sino que se convertiría en una vía de infiltración de ideas políticas ajenas al Régimen. *"hay que evitar* -argumentaba el procurador Pinilla- *que, al amparo de la libertad religiosa, se creen partidos políticos"*. Existía entonces una sobrevaloración por parte de algunos políticos con respecto a los sectores protestantes, pensando que éstos tenían una fortaleza e influencia, derivada del apoyo en el extranjero, de la que en realidad carecían.

La importancia y trascendencia de esta Ley, en la época en la que se promulga, es tema de gran relevancia que ningún evangélico español debería ignorar para entender muchas de las claves que caracterizan la identidad histórica del protestantismo español. Y no solamente las circunstancias que rodean esta Ley, sino los acontecimientos que la precedieron y el desarrollo que tuvo hasta la proclamación de la democracia en España y la posterior Ley 7/1980 de Libertad Religiosa de cuyo desarrollo nos ocuparemos en otra ocasión. Entre tanto, para los lectores que deseen ampliar la información de lo acontecido en España en torno a la libertad religiosa en el período de la Dictadura, les recomendamos nuestro libro *Libertad Religiosa en España. Un largo camino*, Consejo Evangélico de Madrid (Madrid:2006). ***R***

HUGONOTES

Mártires por la fe

#18



Félix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.



Desde la Reforma al Coloquio de Poissy

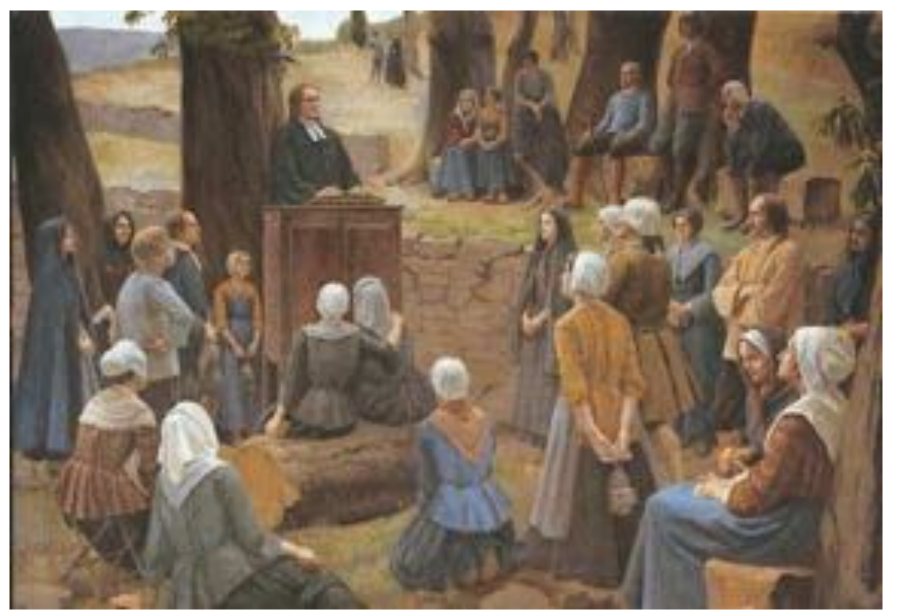
(1521 - 1561) #12

A GASPAR DE COLIGNY, el hombre laico más importante de la Reforma, voy a dedicar más tiempo. Interesa resaltar sobre todo, el lado religioso de su carácter y ciertos detalles de su vida interior obviada por muchos historiadores. Nacido en Châtillon-sur-Loing en 1516, a los veinticinco años ya era coronel general de infantería. No se sabe en que momento Coligny dio los primeros pasos en la nueva doctrina. Hecho prisionero de los españoles en la batalla de San Quintín, pidió una Biblia y otros libros religiosos. Se entregó a su estudio y parece que entonces adquirió convicciones firmes y profundas sobre la nueva fe. Cuando hubo pagado el rescate, se retiró en su palacio de Châtillon para dedicarse a las cosas religiosas. Con el permiso del rey, traspasó el grado de coronel general a su hermano Francisco; renunció al gobierno de París e Isla de Francia en favor de su primo el mariscal de Montmorency y suplicó a Enrique II que le designara un sucesor para el gobierno de Picardía.

Algunos historiadores han acusado a Coligny de haber tomado las armas y fomentado revueltas por ambición al poder. Nada más lejos de la verdad. En realidad fue su esposa, Carlota de Laval, quien le animó a tomar esas decisiones militares a la vez que le rogaba que declarara públicamente su fe reformada sin avergonzarse.

El tercer hermano, Odet de Châtillon, era el mayor de la familia. Fue nombrado cardenal por Clemente VII a la edad de diecisiete años y pidió reformas en la iglesia sin adoptar totalmente la fe calvinista. Al final se casó con una señorita de la nobleza, Isabel de Hauteville, a quien llamaban la señora cardenal en la calle y condesa de Beauvais, cuando se sentaba en la corte como esposa de un par de Francia. Odet murió en Inglaterra envenenado por uno de sus criados.

A pesar de los edictos publicados contra los protestantes bajo el reinado de Francisco II, el número de adeptos no disminuyó y las reuniones continuaron. A la influencia adquirida por los Guisa durante el reinado del débil rey, hay que atribuir principalmente las órdenes de persecución contra los calvinistas. “La fortuna y el poder personal de



Incluso el jefe de la tropa que debía hacerles prisioneros, era un gentilhombre calvinista –noble que servía en la casa real– que cayó combatiendo contra un escuadrón de caballería real y su cadáver fue colgado en la puerta del castillo de Amboise.

ambos eran tan grandes como la influencia que - por medio de la reina- ejercían sobre el jovencísimo monarca. Todo esto, unido a su carácter prepotente, les granjeó la animadversión de la alta nobleza, desde el católico condestable Pedro Adrián de Montmorency, hasta el hugonote almirante Coligny, pasando por los amigos de Antonio de Borbón (padre del futuro Enrique IV), con lo cual la oposición a los Guisa era muy fuerte, aunque no tanto como el poder que ambos poseían, por lo que una rebelión contra ellos podría desembocar en una guerra civil".

En cabeza de los descontentos del nefasto poder y ambición de los Guisa se pusieron los Borbones bajo la dirección de Antonio, rey de Navarra y del príncipe de Condé, que si bien eran de sangre real se veían completamente relegados por los Guisa. Los muchos contrariados pensaron en una conjura que debería tener lugar en Blois, donde proyectarían un golpe de estado con el único objetivo de eliminar a los Guisa y devolver a los príncipes de sangre el gobierno del país.

Luis de Condé era el jefe invisible o mudo de la conspiración, mientras que La Renaudie, era el jefe visible que representaba a los descontentos políticos, mas bien que a los religiosos, pero el proyecto fracasó por la traición de un abogado que les hizo saber el complot y los lorenos salieron precipitadamente de Blois para encerrarse con Francisco II en el castillo de Amboise, donde los muros eran más sólidos y seguros. Las tropas de La Renaudie, llegadas de todas partes de Francia se dirigieron en silencio hacia la residencia del soberano, pero la trampa estaba tendida y a medida que se acercaban por pequeños grupos, los soldados de Francisco de Guisa les iban matando y para dar un escarmiento, colgaron a muchos de los muertos en las rejas del castillo.

Incluso el jefe de la tropa que debía hacerles prisioneros, era un gentilhombre calvinista -noble que servía en la casa real- que cayó combatiendo contra un escuadrón de caballería real y su cadáver fue colgado en la puerta del castillo de Amboise. Los Guisa hicieron creer al rey que la abortada conjura iba dirigida contra él, lo que hizo aumentar su influencia y poder.

Esta cruel represión dejó en la memoria colectiva de los protestantes una cicatriz muy profunda, que costaría muchísimo olvidar.

El los primeros momentos de terror, el cardenal de Lorena había mandado llevar al parlamento una orden de amnistía, en la que se exceptuaba a los predicadores y a los que habían conspirado bajo el pretexto de religión, pero cuando vio que la conspiración había fracasado, las venganzas y represalias fueron terribles para todos los sospechosos de haber participado en ella. Mil doscientos conjurados perecieron en Amboise. La plaza pública se llenó de patíbulos y la sangre corría por las calles. No hubo ninguna investigación ni procesamiento y como no había suficientes verdugos, cogían a los prisioneros, les ataban de pies y manos y los echaban en las aguas del Loira. Estas bárbaras ejecuciones levantaron el odio de los partidos y abrieron la puerta a las guerras civiles.

El padre de Agripa d´Aubigné pasaba con su hijo cerca de Amboise, donde los cuerpos muertos estaban todavía expuestos al sol. Ante aquella macabra visión, que sin lugar a dudas, determinó su vocación, su padre le dijo: "Hijo mío, de una forma u otra debemos vengar a estos hombres llenos de honor. ¡Si tu no lo haces recibirás mi maldición!".



Algunos meses más tarde Luis de Condé fue arrestado y llevado a la cárcel de Orleans, acusado de ser el jefe de la conjura de Amboise. La muerte de Francisco II evitó la pena capital al príncipe, dictada en noviembre de 1560.

Los Guisa también habían concebido un plan para la aniquilación de todos los hugonotes que consistía en presentar un formulario de confesión a los habitantes de cada pueblo y condenar a muerte o desterrar a los que se negaran a firmarlo.

Más o menos en esta época de la conjura de Amboise, aparece en Francia el nombre de hugonote. Se ha discutido mucho acerca del significado de esta palabra. Una de la hipótesis más verosímil parece que sería un desvío de la palabra “Eidgenosse”, por la que se quería presentar a los protestantes franceses como un partido peligroso, no solamente hereje, sino que también político y revolucionario cuya dirección se encontraba en la ciudad republicana y calvinista de Ginebra. Otros dicen que viene de Hugo, un protestante que en Besançon se hacía pasar por el fundador y principal responsable del movimiento protestante. Algunos también piensan que deriva del fundador de la realeza francesa, llamado Hugo Capeto, quien según una leyenda de la Turena donde los calvinistas eran muy numerosos, se paseaba por la noche en forma de fantasma. Esta explicación era posible a causa de las reuniones nocturnas que celebraban los reformados, en cualquier caso, para los adversarios la palabra era un apodo, aunque la historia ha hecho que fuera un calificativo de honor.

En el mismo año 1560, tan lleno de violencia y de sangre, la Reforma dio un nuevo paso: se estableció el culto público. Eran tantas las personas, pueblos y provincias enteras que habían abrazado el calvinismo, que era imposible seguir con las reuniones secretas en los bosques y cavernas para invocar el nombre de Dios. Se estima que el número de protestantes era de entre un millón y medio a dos millones de personas, lo que equivalía entre el ocho y el doce por ciento de habitantes. En algunos lugares donde las iglesias católicas habían quedado vacías, comenzó a celebrarse el culto reformado.

Varios gobernadores de provincias advirtieron a los Guisa de lo que sucedía y estos contestaron que deberían colgar a los predicadores sin proceso alguno, presentar denuncias criminales contra los hugonotes que asistieran a las predicaciones y limpiar el país de esa infinidad de canallas que viven como los de Ginebra. Sus órdenes no fueron ejecutadas estrictamente y no podían serlo porque lo que era posible contra unos miles de obscuros sectarios sin ningún crédito, ya no lo era para millones de prosélitos, entre los cuales se encontraban más de la mitad de las grandes familias del reino.

El caos llegó a tal punto que no se podía seguir de aquella manera. No había ni paz ni guerra, ni libertad de religiones, ni el dominio absoluto de una sola. Se debía encontrar el remedio o entregar el reino a una anarquía total, por lo que el consejo del rey decidió convocar una asamblea de notables en Fontainebleau. Los Guisa aceptaron de mala gana, pero temerosos de una situación que ya no podían dirigir, cedieron a influencias políticas y de un tercer partido que empezaba a formarse dirigido por un canciller.

Fijaron la fecha de 21 de agosto de 1560 para la apertura de la asamblea. El joven rey se sentó en el trono de la gran sala del palacio, teniendo a su lado a su esposa María de Escocia, la reina madre y sus hermanos. También estaban presentes los cardenales, obispos, miembros del consejo privado, caballeros de las órdenes, los duques de Guisa, el condestable, el almirante, el canciller, todos estaban excepto los príncipes de Borbón que habían rechazado la invitación por temor a una trampa. (*Continuará*). ***R***

El sueño de la razón

Una radiografía al alma de escritores famosos

Entrega #9

Federico García Lorca
El tiempo y la eternidad (#5)



Juan A. Monroy

Periodista y Pastor evangélico

En busca de lo trascendente

El rechazo de una determinada creencia religiosa no supone, necesariamente, comunión con el ateísmo ni despreocupación por el mundo de lo trascendente. La religión, decía Napoleón, es carcelera del alma. Una herencia a la que se puede renunciar llegada la mayoría de edad. Es inherente al ser humano no porque de ella florezca impregnada el alma, sino porque desde el nacimiento se le añaden nombre y apellidos. La fe, en cambio, puede ser tanto un don de Dios a la razón desarrollada como el resultado de una búsqueda personal y voluntaria. Los conceptos de anticatolicismo y ateísmo han sido sinónimos en la España tradicional. Y hasta se le ha añadido el de antipatriotismo. En el pasado católico de España no se admitía la creencia en Dios fuera de la Iglesia católica ni se consideraba español a quien no comulgara con las doctrinas de Roma. No ser católico significaba, por un lado, ser antiespañol; y, por otro, ser infiel o hereje. Ahí están, por ejemplo, los escritos de Menéndez y Pelayo.

Pero la realidad es otra. La fe en Dios, como sentía Savonarola, no puede limitarse al estrecho recinto de un sagrario, porque el Universo todo es su santuario.

Lorca no fue un escritor católico. Lorca dio pruebas de ser escritor anticatólico en determinados momentos de su vida. Pero Lorca no fue un escritor ateo. Puede que su búsqueda de Dios nunca llegara a la cima del encuentro, pero persistía en el rastreo. Y sin llegar a plantearse el tema de Dios de manera radical, hay en su obra vestigios de posternación ante lo sagrado. *Libro de poemas* es una obra de importancia extraordinaria en la producción literaria de García Lorca. Contiene 78 poemas, todos ellos fechados, escritos entre 1918 y 1920. En el titulado *Ritmo de otoño,* de 1920, el poeta se interroga sobre la personalidad de Dios:

Y mientras que descansan las estrellas sobre el azul dormido,
mi corazón ve su ideal lejano
y pregunta:

–¡Dios mío!, ¿a quién?
¿Quién es Dios mío?

En la interrogación de Lorca no hay negación de lo sobrenatural ni rechazo de la trascendencia de Dios. Existe un deseo de conocimiento. En el mundo de la razón radical no puede concebirse algo o alguien más allá de lo terrestre y visible. El Dios espiritual se descubre únicamente en la conciencia individual, en la experiencia personal.

Moisés vivió una inquietud parecida a la manifestada aquí por Lorca. Cuando Jehová le manda que saque de Egipto al pueblo judío, Moisés interroga: *«Si ellos me preguntasen: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé? Y respondió Dios a Moisés: Yo soy el que soy»* (Exodo 3: 13-14).

Este *«Yo soy»*, este *«Dios mío»*, ¿quién es en realidad? ¿Existe en la experiencia agónica del hombre y del mundo o es sólo una creación de la mente humana, obligada a desplazarse más allá de lo finito?

La vieja primera de Yerma surge con una rotunda negación, que recuerda la frase de André Gide:
«Dios no existe más que en el hombre y por el hombre».
–«Dios, no. A mí no me ha gustado nunca Dios. ¿Cuándo os vais a dar cuenta de que no existe? Son los hombres los que tienen que amparar».

Esta violenta reacción de incredulidad no va exactamente dirigida contra Dios. En su base se aguijonea el comportamiento humano. Las actitudes contradictorias e inconsecuentes de creyentes que a la sombra de Dios, en nombre de Dios, y hasta tomando a Dios como pretexto oprimen a los débiles. Esta interpretación es aclarada por la vieja primera en la siguiente respuesta a Yerma:
–«Aunque debía haber Dios, aunque fuera pequeñito, para que mandara rayos contra los hombres de simiente podrida que encharcan la alegría de los campos».

El tema lo repite García Lorca en el poema *Los encuentros de un caracol aventurero*. Una de las ranas viejas, enferma y aburrida, que se encuentra con el caracol en un bosque de yedras y de ortigas, se queja por el aparente silencio de Dios ante las injusticias humanas. De estas injusticias es cómplice y a veces causante la propia religión:
Esos cantos modernos
–murmuraba una de ellas–
son inútiles». «Todos,
amiga –le contesta
la otra rana, que estaba
herida y casi ciega–.
Cuando joven creía
que si al fin Dios oyera
nuestro canto, tendría
compasión. Y mi ciencia,
pues ya he vivido mucho,
hace que no lo crea.
Yo ya no canto más.

Lo que sigue en este largo poema está saturado de inquietudes por los temas trascendentes del espíritu: Dios, fe, eternidad, vida más allá de la vida, el camino a las estrellas.

Lorca era lo suficientemente inteligente para saber que Dios está por encima de los comportamientos humanos. No es justo juzgar al Creador por las criaturas.

Si los cristianos han reducido su fe a una ideología de piedra; si cuando se manchan las manos no es para sacar del barro al miserable, antes al contrario, para hundirlo más en el cieno, el resentimiento no debe llevar a la incredulidad. Siempre cabe la espera en Dios. El abandono a su voluntad y una encendida oración. Como en el poema Abandono, escrito por Lorca en 1922:
¡Dios mío, Lázaro soy!
Llena de aurora mi tumba,
da a mi carro negros potros.
¡Dios mío, me sentaré
sin preguntas y con respuesta!
a ver moverse a las ramas.

Sin preguntas ante los misterios del alma y con respuesta a su llamada es como Dios nos quiere. Dios está de tal modo entregado a los hombres que acepta sus humillaciones, sus incredulidades, todas sus exasperaciones. Pero *«Yo estoy a la puerta»*, dice Dios. Cuando muere la duda y nace la fe, aparece la alegría.

En el otoño de 1928, ocho años antes de su muerte, García Lorca escribe a Jorge Zalamea estas palabras:
«Yo también lo he pasado muy mal. Muy mal. Se necesita tener la cantidad de alegría que Dios me ha dado para no sucumbir ante la cantidad de conflictos que me han asaltado últimamente. Pero Dios no me abandona nunca».

Más allá de sombras y de luchas está la roca sólida que nos sostiene. Cuando se hace la luz brota la alegría.

Gregorio Prieto, el formidable pintor y retratista que tanto se ha ocupado de la generación del 27, con cuyos principales componentes mantuvo una estrecha amistad, se fija en las crucecitas que cuajan los dibujos de García Lorca. *«Quizá –dice– nadie se haya fijado en estas cruces, planes de ternura, que con tanta profusión dibuja con su línea escrita». Guiado por Gregorio Prieto uno contempla despacio los dibujos de Lorca y, efectivamente, allí están las crucecitas. «¿Qué secretos guardan estos símbolos? –interroga Prieto– Sólo lo sabe el poeta y alguien al que por merecerle su confianza le regalaba la confidencia». Este alguien, ¿es el propio Gregorio Prieto? No lo dice, pero bien pudiera ser, porque, a continuación de la última frase transcrita, Prieto añade otra, entrecomillada, de García Lorca: «El misterio, sólo el misterio nos hace vivir».*

¿El misterio de Cristo? ¿El misterio de la Cruz? ¿Amaba Lorca a Cristo más allá de la extremosidad expresiva de sus imágenes literarias?

La deducción que de los símbolos hace Gregorio Prieto nos parece excesiva: *«La proliferación de tantas crucecitas en sus dibujos* –dice Prieto– *… promueve que le consideremos uno de los más cristianos poetas del Universo».*

Éste es el lenguaje del corazón. Prieto amaba entrañablemente a García Lorca y eleva su cristianismo a cumbres que nunca tuvo. Por otro lado, no puede tomarse muy en serio el juicio de un hombre que, como hace Prieto, incluye a Jesucristo entre quienes él llama genialidades abstractas: *«Leonardo, Velázquez, Milton, Teresa de Jesús, Shakespeare, Cervantes, Dama de Elche, Venus de Milo, Góngora y Santa Isabel de España».*

En la cristología lorquiana hay más de iconografía popular que de profundidad doctrinal. Con todo, el Cristo del Nuevo Testamento no le era desconocido.

En el poema *Símbolo, de Suite de los espejos,* Lorca combina símbolo e imágenes de raíz evangélica y termina con un acto impetuoso de afirmación personal:
Cristo
tenía un espejo
en cada mano.
Multiplicaba
su propio espectro.
Proyectaba su corazón
en las miradas
negras.
¡Creo!

Aquí están, sin nombrarlos, personajes como la samaritana, María Magdalena, Judas y otros a quienes Cristo descubría las intenciones del corazón con su penetrante mirada de Dios. Esto convence al poeta y le hace exclamar: *«Creo».*

Cree porque, como afirma en tres estrofas de *Poema del Cante Jondo,*
La cruz (punto final del camino).

Cree porque en el fondo de su ser está convencido de que sólo en Cristo el mundo puede hallar refugio y amparo. Así lo expresa en el poema *Mundo:*
Mundo, ya tienes meta para tu desamparo. Para tu horror perenne de agujero sin fondo. ¡Oh, Cordero cautivo de tres voces iguales! ¡Sacramento inmutable de amor y disciplina!

Lorca no fue un hombre vulgar y conocía las huellas que Cristo ha dejado en la Historia de la Humanidad. Aun cuando no hay ardor de discípulo en su acercamiento a Jesús, sabe que no basta con cerrar los ojos para suprimir el sol. La luz del Crucificado iluminó muchas agonías interiores del poeta.

El tiempo es uno de los grandes temas en la obra de García Lorca, como lo es también en los dramas de Shakespeare. Independientemente del espacio que le concede en sus poemas, está presente, como protagonista mudo, en dos obras teatrales: *Así que pasen cinco años* y *Doña Rosita.*

Ambas obras pertenecen a la última época del poeta.

En *Así que pasen cinco años* el tiempo tiene carácter de inminencia. El viejo de chaqué gris, barba blanca y enormes lentes de oro, dice al joven que viste un pijama azul:
«Todavía cambian más las cosas que tenemos delante de los ojos que las que viven sin distancia debajo de la frente. El agua que viene por el río es completamente distinta de la que se va» (Acto I).

Nada tenemos en las manos tan efímero como el tiempo. Cuando Gandhi oyó decir eso de que el tiempo es la mejor medicina, porque todo lo cura, contestó que también es el mayor enemigo, porque a nadie perdona. Ortega afirma que al nacer traemos en nuestras manos un puñado de tiempo que cada cual ha de llenar por sí mismo. El joven del pijama azul en *Así que pasen cinco años* no supo cómo hacerlo o no lo intentó. Al final del último acto, cuando en el reloj, significativamente, dan las doce, el joven cae muerto de un tiro en el corazón. Agonizante, exclama:
Lo he perdido todo.
Y el eco, burlón, repite en sus oídos:
Lo he perdido todo.

En *Doña Rosita* la acción del tiempo es esencialmente cronológica. *Doña Rosita* es un personaje simbólico, empezando por su nombre. La rosa, símbolo del amor, lo es también de la brevedad de la vida. La obra se estrenó en Barcelona el 13 de diciembre de 1935. Su título completo es *Doña Rosita la soltera o el lenguaje de las flores*. Es la única obra de García Lorca que tiene un título doble. *El lenguaje de las flores* es el lenguaje del tiempo, el lenguaje de la brevedad de la vida. La vida, como la rosa, es mudable, cambia. El tío lo explica a la tía en los comienzos del primer acto:
Cuando se abre en la mañana,
roja como sangre está.
El rocío no la toca
porque se teme quemar.
Abierta en el mediodía
es dura como el coral.
El sol se asoma a los vidrios
para verla relumbrar.
Cuando en las ramas empiezan
los pájaros a cantar
y se desmaya la tarde
en las violetas del mar,
se pone blanca, con blanco
de una mejilla de sal.
Y cuando toca la noche
blanco cuerno de metal
y las estrellas avanzan
mientras los aires se van,
en la raya de lo oscuro,
se comienza a deshojar.

Las representaciones son puras evocaciones bíblicas, especialmente de los libros poéticos. El profeta Isaías se anticipó a Lorca en el empleo de las imágenes y de los símbolos. En el capítulo 40 de su libro, versículos 6 al 8, dice: *«Voz que decía: Da voces. Y yo respondí: ¿Qué tengo que decir a voces? Que toda carne es hierba, y toda su gloria como flor del campo. La hierba se seca, y la flor se marchita, porque el viento de Jehová sopló en ella; ciertamente como hierba es el pueblo. Sécase la hierba, marchítase la flor; mas la palabra de Dios nuestro permanece para siempre»* (Isaías 40:6-8).

Tan importante es el tiempo como el uso que de él hagamos. En el poema *Otro sueño,* Lorca dice:
¡Quisiera en estos árboles
atar el tiempo
con un cable de noche negra!

Y en *La selva de los relojes,* recordando la parábola del rico insensato, contemplando el tiempo como un delgado paréntesis entre lo perecedero y lo eterno, exclama:
Hay una hora tan sólo.
¡Una hora tan sólo!
¡La hora fría!
Esa hora fría, ¿es la hora de la muerte?

José Luis Vila-San Juan dice que desde pequeño García Lorca tuvo una obsesión fatalista: *«La muerte. La muerte en general, la muerte de sus amigos, la muerte de sus héroes de creación y, sobre todo, su propia muerte».*

Esto es rigurosamente cierto, pero no constituye una excepción. María del Rosario Fernández Alonso, en la obra citada, demuestra que el mismo mal han padecido casi todos los poetas españoles. También ha obsesionado la muerte a ensayistas. ¡Unamuno, Unamuno!- filósofos, novelistas, etc. Españoles y no españoles. La muerte ha sido la constante tirana del intelecto. A más inteligencia, mayor preocupación por la muerte. ¡Pobre Rubén Darío!

En García Lorca el tema es obsesivo. Pedro Salinas observa: *«El reino poético de Lorca, luminoso y enigmático a la vez, está sometido al imperio de un poder único y sin rival: la muerte».*

En su celebrado *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías,* elegía dividida en cuatro partes, la muerte lo invade todo con una embestida de fiera. Un sentimiento de frustración, de angustia, de nada, corre por todo el poema. La muerte se presenta como algo terrible y fatal porque está ausente la seguridad cristiana de la inmortalidad. Ya en la primera parte del poema se advierte la victoria de la muerte con insistencia obsesionante, con ese repetido *«a las cinco en punto de la tarde»,* que termina ensombreciéndolo todo: *«¡Eran las cinco en sombras de la tarde!»*

En el canto a la sangre vertida del torero, éste *«sube por las gradas con toda su muerte a cuestas».* Aquí el héroe se hace mito. La sangre fluye de su cuerpo *«para formar un charco de agonía junto al Guadalquivir de las estrellas».* Abundan los lamentos pesimistas: *«Ya se acabó», «ya duerme sin fin», «estamos con un cuerpo presente que se esfuma»,* culminando con un grito de suprema expresión fatalista: *«¡También se muere el mar!»*

En la última parte del canto, que titula *«alma ausente»,* insiste repetidamente en un verso que es la negación rotunda de aquellas palabras consoladoras de Jesús: *«El que cree en mí, aunque esté muerto vivirá».* Lorca dice a su héroe: *«Te has muerto para siempre».* Y este *«para siempre»* adquiere en esta estrofa un lamentable sentido de incredulidad y desconfianza en el más allá. La doctrina del más negro materialismo, con su reducción del hombre a polvo, ceniza y nada, aparece en estos versos expresivos:
Porque te has muerto para siempre,
como todos los muertos de la Tierra,
como todos los muertos que se olvidan, en un montón de perros apagados.

Sin embargo, en los poemas de acento autobiográfico Lorca contempla la muerte sin fatalismos ni oscuridades de fin. La vida le lleva hasta la tumba, pero la esperanza le dice: adelante. Así, en *Lamentación de la muerte:*
Vine a este mundo con ojos
y me voy sin ellos.
¡Sueño del mayor dolor!
Y luego, un velón y una manta
en el suelo.
Quise llegar a donde
llegaron los buenos.
¡Y he llegado, Dios mío!

En *Memento* parece oír la muerte andando en zapatillas por el zaguán de la casa, casi rozándole el alma, y pide ser enterrado con su guitarra:
Cuando yo me muera,
enterradme con mi guitarra
bajo la arena.
Cuando yo me muera,
entre los naranjos
y la hierbabuena.
Cuando yo me muera,
enterradme si queréis
en una veleta.
¡Cuando yo me muera!

Ni la arena ni la veleta tienen en este poema sentido de desenlace final. Son puentes que conducen nuestras vidas hacia la verdadera y definitiva propiedad celestial. Así parece entenderlo Lorca en *Gacela de la muerte oscura,* donde alude a la muerte con el verbo «dormir», de frecuente uso en las páginas de la Biblia:
Quiero dormir un rato,
un rato, un minuto, un siglo;
pero que todos sepan que no he muerto;
que hay un establo de oro en mis labios;
que soy el pequeño amigo del viento oeste;
que soy la sombra inmensa de mis lágrimas.

El optimismo inmortal de los versos anteriores se transforma en preguntas, dudas, quejas y desesperanzas al plantearse abiertamente el tema de la eternidad. En el largo poema *Prólogo,* de su temprano *Libro de poemas,* García Lorca se dirige a Dios como lo hacía Job, increpándole su aparente silencio, exigiéndole respuestas a sus angustias internas. La composición tiene reflejos unamunianos. Es uno de los pocos poemas lorquianos con lenguaje directo a los oídos de Dios.
Dime, Señor,
¡Dios mío!
¿Nos hundes en la sombra
del abismo?
¿Somos pájaros ciegos
sin nidos?
La luz se va apagando.
¿Y el aceite divino?
Las olas agonizan.
¿Has querido
jugar como si fuéramos soldaditos?
Dime, Señor,
¡Dios mío!
¿No llega el dolor nuestro
a tus oídos?
¿No han hecho las blasfemias



Babeles sin ladrillos
para herirte, o te gustan
los gritos?
¿Estás sordo? ¿Estás ciego?
¿O eres bizco
de espíritu
y ves el alma humana
con tonos invertidos?

Lorca no está seguro si la muerte nos hunde en la sombra del abismo o hay valles de luz al otro lado de la tumba. Los hombres y la Historia van al sepulcro de las edades. ¿Pero aquí termina todo? Pocas mentes ilustradas han podido repetir aquello de Víctor Hugo: *«¡Tierra, no eres mi abismo!»* El pasado y el futuro son dos eternidades cuyo misterio sólo la Biblia aclara.

García Lorca rehuía el tema. No por despreocupación, sino por falta de respuestas que le convencieran a él mismo. En *Diálogo de un caricaturista salvaje* admite la posibilidad de un más allá, al que en el caso de existir llegaría en base a su propia bondad: *«Ni el poeta ni nadie –dice– tienen la clave y el secreto del mundo. Quiero ser bueno. Sé que la poesía eleva y, siendo bueno, con el asno y con el filósofo creo firmemente que si hay un más allá tendré la agradable sorpresa de encontrarme con él. Pero el dolor del hombre y la injusticia constante que mana del mundo, y mi propio cuerpo y mi propio pensamiento, me evitan trasladar mi casa a las estrellas».*

Más adelante, en el mismo escrito, se plantea el tema de la vida futura, la resurrección de los muertos, la existencia de un mundo inmaterial. El examen queda sin una respuesta aclaratoria. El profeta Isaías lo dice en un versículo tremendo –escribe Lorca–: *«Se regocijarán en el Señor los huesos abatidos»; y yo vi en el cementerio de San Martín una lápida en una tumba ya vacía, lápida que colgaba como un diente de viejo del muro destrozado, que decía así: «Aquí espera la resurrección de la carne Dª Micaela Gómez». Una idea se expresa y es posible porque tenemos cabeza y manos. Las criaturas no quieren ser sombras».*

No. Las criaturas no quieren ser sombras porque no han sido creadas para las sombras. La tumba es el arco de triunfo por el que se penetra a la ciudad de Dios. El hombre no ha nacido para dedicar su último trabajo al cementerio. Si la idea se expresa y es posible *«porque tenemos cabeza y manos»,* según afirma Lorca, esa misma cabeza nos dice que no estamos aquí para terminar convertidos en polvo doliente y desolado de la tierra. La desaparición lenta o brutal del hombre no es total. Es la superación del obstáculo que separa la vida terrenal de la vida de Dios. La vacilante fe de Lorca no le permite alcanzar estos extremos de confianza y de seguridad. Pero tampoco se siente capaz de una negación absoluta. Sus desesperaciones ocasionales le llevan a una esperanza final, a un *«es posible que exista un más allá».* En *Canción otoñal* abre su alma a la esperanza. Puede que exista un mundo más allá de las estrellas, una realidad espiritual sólo conocida por Dios y por los que hasta Él llegan. Esto le lleva a escribir:

¿Se deshelará la nieve
cuando la muerte nos lleva?
¿O después habrá otra nieve
y otras rosas más perfectas?
¿Será la paz con nosotros
como Cristo nos enseña?
¿O nunca será posible
la solución del problema?

¿Si la muerte es la muerte,
qué será de los poetas
y de las cosas dormidas
que ya nadie las recuerda?
¡Oh, sol de las esperanzas!
¡Agua clara! ¡Luna nueva!
¡Corazones de los niños!
¡Almas rudas de las piedras!
Hoy siento en el corazón
un vago temblor de estrellas
y todas las rosas son
tan blancas como mi pena.

Por si esto ocurre; si el problema se resuelve, y llega la paz anunciada por Cristo, y el alma entra en ese *«vago temblor de estrellas»,* y la muerte no es la muerte, y existe un mundo donde hay *«otra nieve y otras rosas más perfectas»,* el poeta quiere morir alerta. Quiere dejar la vida con las puertas del balcón abiertas a lo posible, a lo probable, a la esperanza que puede materializarse.

Es su Despedida:
Si muero,
dejad el balcón abierto.
El niño come naranjas.
(Desde mi balcón lo veo).
El segador siega el trigo.
(Desde mi balcón lo siento).
¡Si muero,
dejad el balcón abierto!

Y que por ese balcón abierto entren a raudales las sonrisas de los ángeles desde el otro lado del mundo. (*Continuará*). **R**

Asterix, la forja de un rebelde



elcultural.com
blog: Entreclásicos

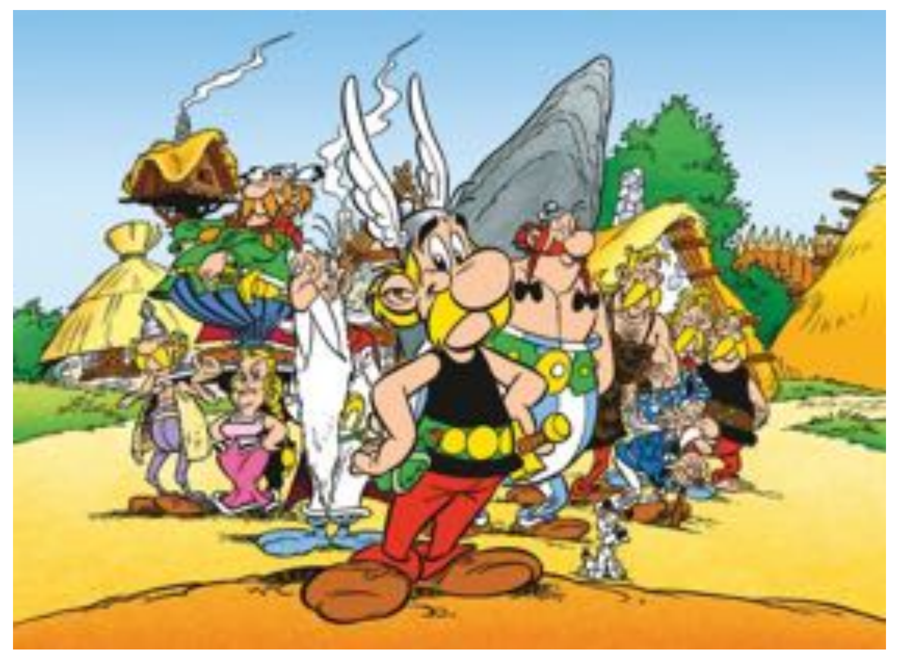


Rafael Narbona

Escritor y crítico literario

ASTÉRIX Y LOS NORMANDOS me introdujo en el deslumbrante universo creado por René Goscinny y Albert Uderzo. Desde la primera página intuí que me había topado con algo extraordinario, donde el humor y la fantasía trabajaban conjuntamente para seducir a cualquier mente despierta. Publicado en 1967, el álbum no llegó a mis manos hasta principios de los setenta, cuando mi sensibilidad se había forjado leyendo *El Capitán Trueno* y *El Jabato*. Astérix me divirtió desde el primer instante, pero no experimenté las mismas sensaciones que me habían proporcionado el caballero andante y el íbero indomable. Es cierto que Astérix resistía a la ocupación romana desde una aldea de irreductibles, causando disgustos sin cuento a Julio César, un conquistador arrogante y nada estúpido, pero incapaz de acabar con el minúsculo foco de resistencia surgido al noreste de la Galia. Sin embargo, Astérix no era un héroe con músculos de acero y facciones de galán cinematográfico, sino un hombre bajito y con un rostro común, casi anónimo. Valiente e ingenioso, su físico rompía estereotipos, especialmente a los lectores acostumbrados a los mitos. Quizás por eso no le presté demasiada atención, limitándome a realizar pequeñas incursiones en sus historietas. Disfrutaba con sus aventuras, pero no me emocionaban tanto como los viajes en globo del Capitán Trueno y sus inseparables Goliath y Crispín, cruzando los continentes para luchar contra déspotas y bandidos. El Capitán Trueno era pura épica, una especie de Ulises moldeado por la ética cristiana. En cambio, **el heroísmo de Astérix estaba inspirado por las virtudes laicas y republicanas, lo cual explicaba su espíritu racional y su saludable escepticismo**.

Al cumplir años, el prestigio de lo épico decae y los mitos resultan menos convincentes. Nunca dejé de admirar al Capitán Trueno, cuyo talante cristiano no excluía un clarividente racionalismo, reacio a las supersticiones y los prejuicios, pero Astérix comenzó a parecerme más cercano. Aunque contaba con la fuerza sobrehumana que le proporcionaba la poción mágica del druida Panorámix, sus mayores victorias no procedían de ese brebaje, sino de su inteligencia, pragmatismo y honestidad. El Capitán Trueno no carecía de esas cualidades, pero su ejemplaridad le situaba en el dominio de los superhombres. Por el contrario, Astérix era muy humano y sencillo. Indulgente con los defectos ajenos, comprometido con el bienestar de su aldea y solidario con los pueblos oprimidos, **pertenece a la estirpe de esos hé-**



Sólo Panorámix supera la inteligencia de Astérix. De hecho, muchas veces parece su maestro, una especie de sabio presocrático que contempla a los humanos con ternura, y al cosmos con asombro

roes discretos que no gozan de un gran protagonismo en la historia, pero cuya aportación a la comunidad desborda cualquier medida. Sin la ocupación romana, Astérix se habría limitado a pasear por el bosque, cazar jabalíes, tomar el sol, charlar con sus amigos y reír alegremente en los banquetes. No me cuesta trabajo imaginarlo en el papel de maestro rural, enseñando historia o literatura, o realizando excursiones peripatéticas con el druida Panorámix para divagar sobre los dioses y el cosmos. Los cuatro campamentos romanos que cercan su aldea le alejaron de ese destino, forjando una rebeldía que le convertirá en un audaz guerrillero, siempre dispuesto a vapulear a los legionarios que han invadido su país. No sé si Goscinny y Uderzo pensaron en Jean Moulin, héroe de la Resistencia francesa contra el Reich alemán, pero no es difícil imaginar a Astérix luchando contra los nazis, sin dejarse intimidar por la brutalidad de la Gestapo. De hecho, viajará a Germania para liberar a Panorámix, secuestrado por una partida de godos, unos bárbaros sin muchas luces, pero con un gran sentido de la disciplina y un enorme ego. Aficionados a desfilar al paso de la oca, sus delirios imperialistas serán temporalmente neutralizados por el druida, que repartirá pequeñas dosis de la poción mágica entre distintos caudillos, fomentando los enfrentamientos entre clanes.

La rebeldía de Astérix se acentúa con sus viajes por todo el planeta. En Roma, lucha contra la explotación de los gladiadores, abocados a morir cruentamente en la arena del circo. En Atenas, obtiene una palma de oro en los Juegos Olímpicos, sin recurrir a la poción mágica. En Alejandría, es agasajado por Cleopatra tras humillar a Julio César. En Hispania, se revela como un espada magistral, enlazando verónicas y pases de pecho con un toro bravo de muy malas pulgas. Sus triunfos no se basan tan sólo en el valor físico. Su prodigioso ingenio chispeante y su prudencia le permitirán dar la primera vuelta completa a la Galia, convirtiéndose en el pionero de *Le Tour de France*. También le servirán para educar a Gudurix, sobrino del jefe de Abaracúrcix e insufrible niño pijo amante de los carros deportivos y las noches de Lutecia, o para disolver la cizaña propagada por Perfectus Detritus, un agente de Julio César experto en guerra psicológica. Asimismo, le ayudarán a desenmascarar a un adivino al servicio de los romanos. **Astérix actúa como un filósofo ilustrado, ahuyentando a los prejuicios con la antorcha de la razón, pero su lucidez –¡ay!- se revelará impotente frente a la pasión amorosa**. Su corazón se rendirá ante Falbalá, la joven rubia y esbelta que ya había conquistado a Obélix. Su pasión será efímera, pero durante unas viñetas se comportará como un tonto enamorado, columpiándose en una rama con una flor en la boca y ojos de carnero degollado.

Sólo Panorámix supera la inteligencia de Astérix. De hecho, muchas veces parece su maestro, **una especie de sabio presocrático que contempla a los humanos con ternura, y al cosmos con asombro**. Panorámix habla godo, conoce la civilización griega y ejerce un liderazgo silencioso, preservando la cohesión social, particularmente en los momentos de crisis. Jamás se muestra rencoroso, ni intransigente. Cuando los habitantes de la aldea obran de forma mezquina y egoísta, lejos de reprochárselo, siempre los excusa, comentando: "Son unos cabezas de chorlito… pero hay que quererlos. ¡Son humanos!". No se equivoca: Abaracúrcix, el jefe, es bobo, vanidoso y glotón; Karabella, su mujer, chismorrea sin parar, reacciona con envidia ante los éxitos ajenos y nunca desperdicia la oportunidad de intrigar; Asurancetúrix, el bardo, cree que posee un gran talento, pero desafina terriblemente, causando estragos en huma-



Los libros se parecen a los seres humanos. Cambian con los años, pero envejecen de otro modo. Algunas veces no superan la criba de las generaciones posteriores, que los arrojan –con razón o injustamente– al olvido.

nos y animales, que huyen indistintamente de su voz, como si se tratara de una plaga o una catástrofe natural; Esautomátix, el herrero, aprovecha cualquier pretexto para dejarlo inconsciente con un buen porrazo, y no se muestra menos violento con Ordenalfabetix, el pescadero, que presume de vender género de primerísima calidad “importado” en carretas de bueyes desde Lutecia o Masillia. A veces, las discusiones entre el pescadero y el herrero desencadenan una riña en la que interviene todo el pueblo. Edadepiédrix suele apuntarse a la trifulca, pese a sus noventa y tres años. Casado con la mujer más explosiva de la aldea, le enfurece que no le peguen por respeto a sus canas. A los galos les gusta murmurar, armar bronca y pelear. A pesar de todo, hay que quererlos, como dice el druida, pues son humanos y sus pequeñas miserias conviven con virtudes nada despreciables, como la amistad, el sentido del humor y el valor.

Obélix es sin duda el personaje más entrañable de la serie. De niño, era débil y tímido. Sus compañeros de escuela se burlaban de él, pero dejaron de hacerlo cuando se cayó en la marmita de la poción mágica. Susceptible, sensible y enamoradizo, nunca se separa de Idéafix, un perrito blanco simpático y avispado. Obélix no es consciente de su fuerza descomunal y a veces arranca un árbol de una patada, provocando la consternación de Idéafix, que llora desconsolado, pues su sensibilidad ecológica no soporta que los humanos maltraten a la naturaleza. Al igual que el capitán Haddock, Obélix posee un carácter inestable. Se enfada muchísimo cuando alguien insinúa que debería adelgazar y puede ser tan caprichoso como un niño. Su frase favorita es: “¡Están locos estos romanos!”, casi un mantra que le sirve para expresar su estupor ante lo que no entiende o le irrita. **Obélix forma parte de esa espléndida galería de secundarios que con sus flaquezas e imperfecciones tiñen la ficción de humanidad**, dejando recuerdos inolvidables en los lectores, a veces abrumados por la excesiva ejemplaridad del héroe principal.

Cuando al cabo de los años volví a leer *Astérix y los normandos*, descubrí que la edad me había alejado de la épica, acercándome a la comedia. Sentí que Goscinny y Uderzo habían prolongado el esfuerzo de Balzac en la *Comedia Humana*, retratando de forma indirecta la sociedad de su tiempo, con su grandeza y sus miserias, transitando con fluidez de la vida privada a la vida pública, de las pequeñas anécdotas a los hechos destinados a permanecer en la memoria colectiva. No se habían conformado con recrear las peculiaridades de la sociedad francesa, jugando con el pasado y el presente. Además, se habían adentrado con humor y agudeza en Grecia, Alemania, Reino Unido, Suiza, Bélgica, Córcega, España o América, lo cual les había posibilitado hablar del milagro griego, el militarismo germánico, la flema británica, la pulcritud suiza, las patatas fritas belgas, el orgullo corso, el quijotismo ibérico y las exóticas costumbres de los nativos del otro lado del Atlántico.

Los libros se parecen a los seres humanos. Cambian con los años, pero envejecen de otro modo. Algunas veces no superan la criba de las generaciones posteriores, que los arrojan –con razón o injustamente– al olvido. No es el caso de las aventuras de Astérix, el galo indomable, que **aún sigue vivo y presente en la mente de varias generaciones de lectores.** De niño, soñaba con internarme en el mundo del Capitán Trueno, usurpando a Crispín su papel de pupilo. Ahora fantaseo con vivir en la “aldea de los locos”, disfrutando de sus banquetes bajo la luz de la luna y sus bailes dionisíacos hasta el amanecer. Eso sí, sin el bardo atado y amordazado, pues nunca me ha gustado que le cierren la boca a los artistas. ***R***

Donde la prosa no llega...

DIOS, UNA COSA DIFERENTE

Mis manos buscan unas manos que tocar,
mis ojos unos ojos que mirar,
mis oídos palabras que escuchar.

Encuentro presencia inexistente.

Y me quedo en silencio,
acurrucada ante tanto vacío,
mi corazón queriendo ser mirado.
Entonces llega ese aire acariciante,
esa cálida brisa en primavera
invitando a mis miembros a moverse,
a llenar de sonidos mi silencio,
a desplegar mi vida por la tierra.
Y no sé si asustarme o levantarme,
si mirar hacia dentro o hacia fuera,
el suelo son arenas movedizas,
las piernas todavía me flaquean.

Y Dios es una cosa diferente,
siempre una cosa diferente y nueva.

Reviso aquello que ayer me enseñaron,
aquello que creí,
aquello que esperé,
lo que deseo.

Y miro lo que es.

Y queda el desencanto.

Enfrente tengo la ternura,
la gran ternura,

que aún no es suficiente
para cubrir tanta carencia,
tanto esfuerzo equivocado,
tanto cansancio inútil.

Y queda lo que es.

Siempre el deseo
y
"Lo que es".

Por
Charo Rodríguez Fraile



EL LENGUAJE DEL SEXO EN LA BIBLIA

Y Raquel dijo: "Entonces [Jacob] se acostará contigo esta noche"... Lea salió a su encuentro y le dijo: "Vas a entrar a mí"... Y esa noche se acostó con ella.
Génesis 30,15-16



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

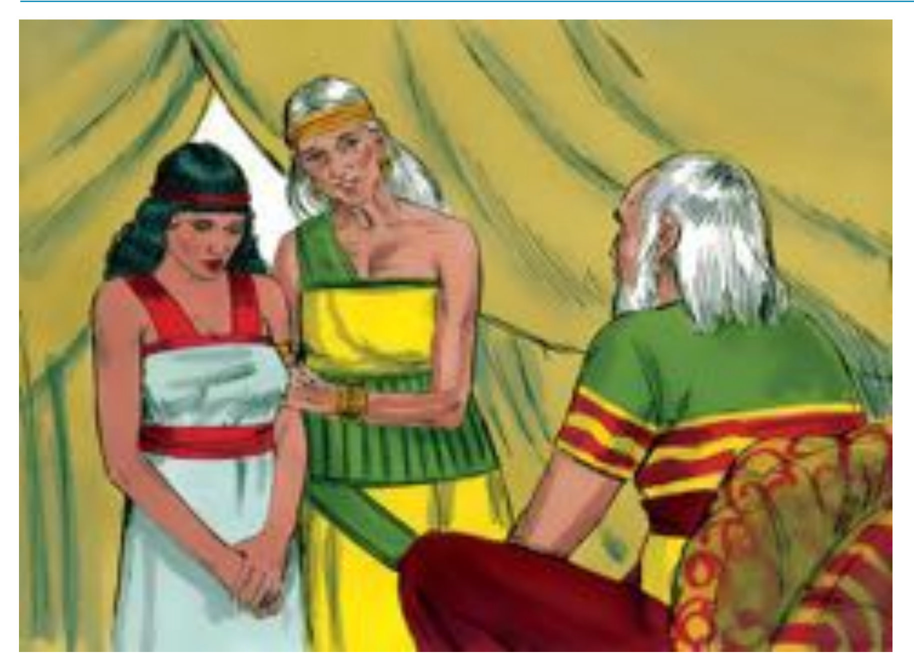
Traducción y sexo

Todo el terreno ocupado por las relaciones interpersonales en el mundo bíblico, concretamente en la forma de matrimonio, amistad, afecto, amor, pasión y sexo, sobresale por su complejidad cultural y lingüística. Al mismo tiempo, el tema está escasamente investigado. Las incertidumbres que rodean esta situación tienden a repercutir de manera negativa en las definiciones incluidas en los diccionarios de la Biblia enturbiando la labor de los comentaristas. Por tanto, es comprensible que también los traductores se confundan con frecuencia expresándose en términos poco afortunados que desorientan a su vez a los lectores.

A la luz de estos hechos, y dada la importancia del tema para el presente libro, dedicamos este capítulo a un estudio del lenguaje del sexo a lo largo de la Biblia. Más adelante veremos en qué medida y de qué forma el problema se plantea donde los textos hablan específicamente de homoafectividad u homoerotismo, real o percibido.

Conocer, entrar y acostarse

Generalmente el Testamento Hebreo no alude a la vida sexual de las personas si transcurre ordenadamente en el seno del matrimonio. Tal es el caso del versículo 4,1 del Génesis donde Adam y Jawa (Eva) establecen formalmente el primer lazo matrimonial de la Biblia, hecho que se produce en el momento en que Adam "conoce" jurídicamente a su mujer. Tras este hecho formal, la intimidad sexual no se especifica sino que se sobreentiende ya que en esta cultura comienza siempre en la noche de bodas. Así nacen los niños Caín y Abel sin que el narrador se vea inducido a pormenorizar las relaciones sexuales de sus progenitores. Asimismo, las extensas genealogías del Génesis incluidas en los capítulos 5 y 10 descansan sobre la línea masculina sin incluir mención alguna de las respectivas esposas, reflejo fiel de una tradición social de carácter androcéntrico. Sólo si la acción se desenvuelve en circunstancias inusuales o extraordinarias, incluidas las relaciones extramatrimonia-



El Génesis presenta varios ejemplos de personas burladas en materia de sexo. Por ejemplo, engañan en el cap. 38 a Yehuda (Judá), hijo de Jacob. Se cuenta que la nuera de Judá llamada Tamar, que es viuda, vive esperando el momento en que su suegro le proporcione un nuevo marido

les, queda resaltado el aspecto sexual (véase abajo).

A continuación analizaremos algunos episodios del libro del Génesis donde los verbos indican momentos de clara intimidad sexual. A su vez, en el Testamento Griego son más escasos los episodios o incidentes de carácter abiertamente sexual pero nos permiten al menos localizar algunos términos característicos que se refieren a la interacción entre dos o varias personas en el ámbito erótico.

Entrar a alguien

Génesis 38,16
Dijo él: "Déjame entrar a ti". Dijo ella: "¿Qué me darás por entrar a mí?"

El primer pasaje bíblico que abarca abiertamente el tema del sexo figura en el capítulo 6 del Génesis. Aquí actúan unos seres mitológicos descritos como "hijos de Dios" (otra posibilidad: "hijos de dioses"), que contemplan la belleza de las mujeres terrenales. Nace en ellos el deseo de "tomar" para sí a estas hijas de los seres humanos, es decir, casarse con ellas, paso que dan seguidamente. A partir de este momento tienen vía libre para *bō*, "entrar", a las mujeres y, de esta manera, todas ellas se quedan embarazadas. Les nace una serie de hijos varones que crecen para convertirse en *guibborīm*, "hombres poderosos" (6,4).

La segunda vez que interviene el verbo *bō*, "entrar", el sentido sexual es en el capítulo 16. He aquí que Saray, mujer de Abram, lleva toda una vida sin experimentar el gozo de tener un hijo.[1]. En su afán de poner remedio a la situación, decide utilizar a su esclava Hagar como incubadora. A Abram le dice Saray: "Entra a mi esclava" (16,2). Acto seguido, el narrador cuenta del patriarca que "entró a Hagar y ella concibió". Un uso análogo de *bō* aparece en el capítulo 29 donde el joven Jacob, tras siete años de espera, se muere de ganas de casarse con su amada prima Raquel. Específicamente sueña con compartir con ella la noche de bodas. En 29,21 le explica su deseo a su tío Labán, padre de la joven.

Jacob sabe que ha cumplido con todas sus obligaciones y que ha llegado la hora de pedir a su tío que haga efectiva la otra parte, o sea, el derecho de acceder al lecho de Raquel. Una vez finalizada una prolongada celebración y a altas horas de la noche, Labán permite finalmente a Jacob "entrar" a ella (29,23). Sin embargo, por la mañana el novio se despierta descubriendo que tiene motivos para lamentarse: la mujer que duerme en sus brazos no es Raquel sino su hermana llamada Lea. Cuando Jacob se dirige a Labán para denunciar la equivocación, éste le confiesa abiertamente que lo han engañado a propósito. Ahora le toca esperar una semana adicional antes de poder de veras poseer o "entrar" a su querida Raquel (29,30).

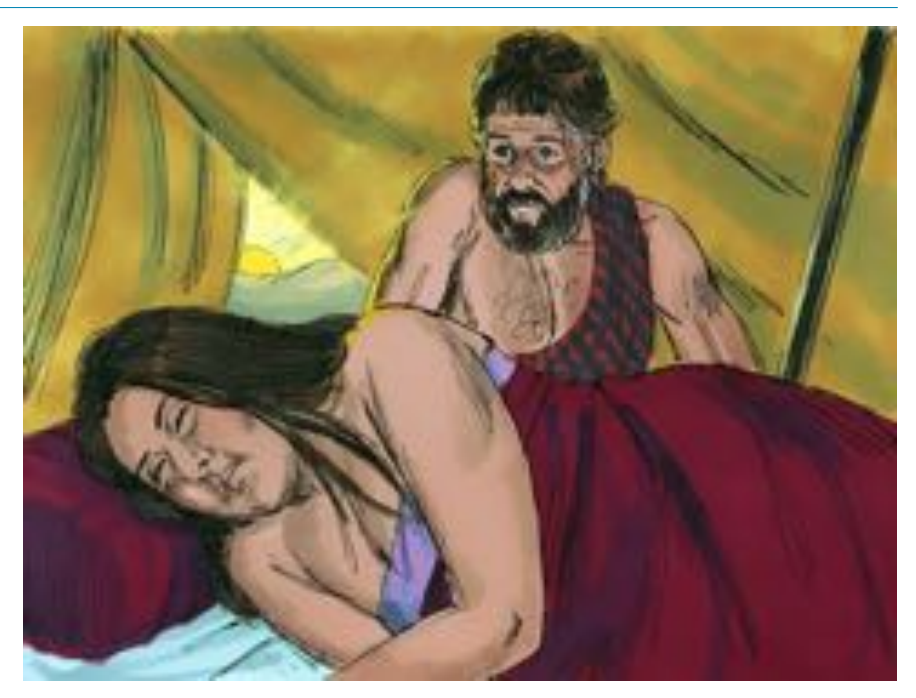
El Génesis presenta varios ejemplos de personas burladas en materia de sexo. Por ejemplo, engañan en el cap. 38 a Yehuda (Judá), hijo de Jacob. Se cuenta que la nuera de Judá llamada Tamar, que es viuda, vive esperando el momento en que su suegro le proporcione un nuevo marido (38,11). Ella aspira a tener un hijo, deseo legítimo y justificado por las circunstancias. Sin embargo,

---

[1] A estas alturas del Génesis, se llaman Saray y Abram. Los nombres cambian a partir del capítulo 17, convirtiéndose en Sara y Abraham.

En Gn 39 la mujer de Potifar, eunuco egipcio de alto rango, se empeña en tratar de seducir al talentoso, apuesto y joven esclavo José al que han nombrado mayordomo de la casa. El mensaje sexual del imperativo "acuéstate conmigo" es inequívoco

transcurrido un tiempo prolongado, Tamar se siente completamente olvidada y marginada. En lugar de resignarse, decide resolver el asunto a su propia manera y sin que nadie se entere de sus iniciativas. Observa desde cierta distancia a Judá, manteniéndose al día sobre los planes de su suegro. Con astucia se le ocurre aprovechar la soledad matrimonial en que se siente sumido Judá tras el reciente fallecimiento de su esposa (38,12). Un día en que Judá está viajando, se encuentra a una solitaria mujer velada sentada al borde del camino. Suponiendo que se trata de una prostituta, le nacen ganas de "entrar" a ella (38,16). En pocos minutos ambos se ponen de acuerdo en cuanto al precio. La parte más intrigante de la situación es que Judá no tiene la menor sospecha de la identidad de la mujer. De todos modos, Tamar lleva a cabo el arriesgado experimento con éxito: consigue quedarse embarazada, convirtiéndose en madre de los gemelos Péretz y Záraj (38,30).



Acostarse con alguien

Génesis 39,7-10
La mujer de su amo fijó sus ojos en José y le dijo: "Acuéstate conmigo".... Aunque ella insistiese en ello día tras día, él se negaba a acostarse a ella y a estar con ella.

En Gn 39 la mujer de Potifar, eunuco egipcio de alto rango, se empeña en tratar de seducir al talentoso, apuesto y joven esclavo José al que han nombrado mayordomo de la casa. El mensaje sexual del imperativo "acuéstate conmigo" es inequívoco. Un incidente anterior, narrado en Gn 26, se produce durante la permanencia de Isaac y su mujer Rebeca en la tierra de Guerar. Inicialmente se han presentado ante la población local como dos hermanos, táctica motivada por el miedo que siente Isaac al entrar en un país desconocido.[2]. Sospecha que, en el peor de los casos, los hombres de Guerar querrán "confiscar" a la bella Rebeca y que a él lo matarán. Sin embargo, la mentira "piadosa" expresada expone a la pareja a otros riesgos. De casualidad el rey Abimélej descubre el engaño y manda traer inmediatamente a Isaac. Le dice indignado: "¿Qué nos has hecho? Poco faltó para que alguno del pueblo se acostara con tu mujer".

El episodio final de Gn 19 tiene *shájab* como verbo principal. Tras la destrucción de Sodoma y la repentina muerte de su esposa, Lot se refugia en una remota zona montañosa junto con sus dos hijas. Las dos muchachas calculan que ellas y su padre son los únicos supervivientes de la hecatombe y resuelven utilizar como donante de semen a Lot, ya envejecido, antes de que sea demasiado tarde. El ardid consiste en emborrachar a su padre en dos ocasiones, momentos que permiten a cada una tener relaciones sexuales con él. En ambos casos el acto incestuoso se señala mediante el verbo *shájab*.

Violencia sexual en hebreo

Un encuentro sexual muy problemático se produce en la historia de Dina, hija de Lea y de Jacob. En Gn 34 la joven sale del campamento de su familia con el fin de conocer a las mujeres de la vecina ciudad de Shejem. Avanzando por las calles, es vista por el príncipe heredero del lugar que lleva el mismo nombre de Shejem. Nada más descubrir a la visitante extranjera el mozo se le acerca y da tres pasos seguidos narrados cada uno con un

[2] Abraham recurre en dos ocasiones al mismo procedimiento: en Egipto (Gn 12) y en Guerar (Gn 20).



verbo hebreo específico: *lákaj*, "tomar", *shájab*, "acostarse" y *ħanah*, "humillar". Numerosos traductores y comentaristas suponen que este último vocablo significa "violar". Sin embargo, debemos proceder en esta materia con cierta cautela.

En el mundo occidental de hoy, la noción de violación sexual se define generalmente como un asalto a la integridad física de una persona. Hace dos o tres mil años, el tema se concebía desde otra perspectiva. Si un hombre se acostaba con una joven no casada en contra de la voluntad de ésta, o sin haber obtenido el permiso de la familia de la mujer, el término que corresponde al acto es "humillar" (*ħanah*).[3]. La situación humillante no se limitaba a la mujer afectada, quien ciertamente perdía su reputación de virgen intacta y casadera, sino que se extendía a sus familiares varones. De hecho, el sexo no autorizado se veía como una provocación infame contra el honor de los familiares varones de la mujer, en particular contra el prestigio del cabeza de familia que podía tratarse de su padre, hermano o marido (Lipka 2006, 24, 88-89, 188).

En el caso de Shejem y Dina, el narrador no proporciona información alguna acerca de la respuesta de la hija de Jacob ante la inesperada aventura que le hace vivir el joven príncipe. De todos modos, la historia termina de forma muy violenta. Shimeón y Leví, hermanos de la muchacha, se sienten agraviados por el atrevimiento de Shejem. Con el fin de vengar su honor mancillado, preparan con astucia y engaño una matanza de los vecinos de la ciudad (Gn 34,25-31). Confrontados por su padre Jacob, nervioso ante el grave peligro que corren en cuanto los pueblos colindantes se enteren de la masacre, los dos hermanos exclaman indignados: "¿Como una prostituta han de tratar a nuestra hermana?"

La plácida vida de la hermosa princesa Tamar,[4] hija del rey David y hermana de Abshalom, da un giro abrupto y fatal según lo narrado en 2 Samuel 13. El siniestro relato comienza cuando Amnón, hijo mayor de David, siente una gran fascinación erótica por la bella Tamar, media hermana suya. Con el paso del tiempo, Amnón es incapaz de pensar en otra cosa. Desde el principio, se imagina que será imposible llegar a estrechar a la joven entre sus brazos. Entonces uno de sus más íntimos compañeros le sugiere dejar de languidecer por causa de Tamar proponiéndole un ardid que le permitirá estar a solas con ella y en privado. Acto seguido, dan los pasos necesarios: Amnón finge estar enfermo; cuando lo visita el rey le pide mandar que venga Tamar a preparle una comida especial; David, ignorando la mala intención que motiva la solicitud, se muestra conforme y así, tampoco sospechando nada, Tamar cae en la trampa.

Cuando Amnón, una vez cerradas las puertas de su habitación, le pide a Tamar que comparta su intimidad, es demasiado tarde. Tamar se niega a ceder ante la repentina presión de su medio hermano y trata de persuadirlo a cambiar de actitud aduciendo argumentos inteligentes y basados en el sentido común. No obstante, y a pesar de las enérgicas protestas de ella, se impone la superior fuerza física de Amnón quien hace su voluntad penetrando sexualmente a Tamar. Según el texto hebreo, Amnón realiza tres actos consecutivos, a saber, *jázak*, *ħanah* y *shájab*. Estos verbos se traducen como "la agarró, la humilló y se acostó con ella".

Nada más terminar de violar a su media hermana en lo físico, psicológico y social, Amnón comete otra canallada: ordena a su sirviente a que expulse a Tamar de su habitación. Ella responde rasgándose las vestiduras, llorando y gritando amargamente. Resulta que, en consecuencia directa de su humillación, Tamar vivirá por el resto de sus días en aislamiento (2 Sam 13,20). Cuando llevan a su padre David la mala noticia, el rey elige mantenerse pasivo (2 Sam 13,20),

[3] Cf. Jueces 19,24 y 20,5; 2 Samuel 13,12-14.

[4] Esta Tamar es otra que la nuera de Judá, cuya historia se relata en Gn 38.

Entre los aspectos problemáticos de la sexualidad humana comentados, un concepto prominente es* moijeia*, traducido a menudo como “infidelidad” o “adulterio”. El verbo* moijeuō*, “cometer adulterio”, aparece en Mt 5,28

actitud que enfurece a Abshalom, hermano de Tamar. Empieza a buscar una oportunidad para vengarse de Amnón y cuando llega el momento, todo el país se ve lanzado a una guerra civil (13,22-29 y caps. 14 – 19).

El sexo en griego

2 Corintios 7,9
Si no pueden contenerse, que se casen. Casarse es mejor que abrasarse.

En comparación con el Testamento Hebreo, los escritores cristianos representados en el Testamento Griego dedican relativamente poca atención al erotismo. Por ejemplo, brilla por su ausencia la palabra griega *eros*, “amor sensual”,[5] y escasean en los cuatro evangelios y las cartas apostólicas las narraciones con elementos de intimidad, vida conyugal y relaciones íntimas. No obstante, los autores señalan con alguna frecuencia los peligros que corren los creyentes si no saben frenar debidamente el impulso sexual. Los problemas más comentados son *porneia*, “inmoralidad sexual”, y *moijeia*, “adulterio”. Asimismo, según varias escuelas filosóficas del periodo helenístico, el concepto de *pathos*, “pasión”, es algo que deben evitar los varones educados y sabios y muy especialmente en el ámbito erótico (Loader 2013, 103, 108-11).

En su carta a los Colosenses (3,5) el apóstol Pablo exhorta a sus lectores y oyentes a apartarse de “impurezas, pasiones y malos deseos” porque a su juicio tales pensamientos e instintos no tienen cabida en la vida cristiana. A la luz de su propio celibato, Pablo aconseja a toda la congregación de la ciudad de Corinto a que siga su ejemplo (1 Cor 7,7-8) reconociendo, no obstante, que para algunos creyentes la vida soltera representa una dificultad demasiado grande (7,9). Inclusive puede que el mismo Pablo se encuentre a veces en apuros en este contexto. Varios comentaristas se han preguntado qué significará la velada referencia que hace el apóstol en 2 Cor 12,7 a “un aguijón en mi carne”, y varios se inclinan a pensar que se trata de una alusión a los impulsos sexuales que lucha por vencer.[6] A los fieles cuyo apetito carnal supera el autodominio, ofrece un consejo: “Si no pueden contenerse, que se casen. Casarse es mejor que abrasarse” (7,9).[7] Pablo es consciente de que, en el seno de la vida matrimonial, pueden surgir desacuerdos si los esposos no experimentan con la misma intensidad el apremio erótico. Les aconseja proceder con paciencia y prudencia para evitar caer en tentaciones indebidas (7,5).

Entre los aspectos problemáticos de la sexualidad humana comentados, un concepto prominente es *moijeia*, traducido a menudo como “infidelidad” o “adulterio”. El verbo *moijeuō*, “cometer adulterio”, aparece en Mt 5,28. En este caso Jesús siembra el desconcierto entre sus oyentes al declarar que el mero hecho de mirar con deseo a la mujer de otro varón es igual a un acto de infidelidad. Al adúltero se le llama *moijos*, plural *moijoi*, palabra que aparece en la parábola del fariseo autocomplaciente que da las gracias a Dios por no ser tan pecador como otros hombres, adúlteros incluidos (Lc 18,11).

Un concepto relacionado es *porneia*. Existe en el mundo académico cierto debate acerca de su significado exacto,[8] pero lo cierto es que en una serie de casos se refiere a las relaciones sexuales llevadas a cabo de manera irresponsable o descuidada y que incluye el coito con prostitutas. Según Hechos 15,20 la asamblea cristiana celebrada en Jerusalén resuelve que los seguidores del camino de Cristo deben abstenerse de tres fenómenos censurables: la idolatría, el consumo de alimentos con sangre y *porneia*.

Pablo es quien se opone con mayor vehemencia a la idea de que es lícito para varones cristianos tener relaciones sexuales con prostitutas (1

[5] En este sentido, imitan la Septuaginta que no emplea nunca *eros* sino que recurre siempre a *agapē*.

[6] Cf. Goss 2002, 214. Sin embargo, tal vez existan en las cartas paulinas indicios de otros problemas como dolencias físicas (Hanks 2000, 114). Algunos comentaristas se han fijado en el hecho de que el apóstol se encuentra a menudo con situaciones de turbulencia en las congregaciones recién fundadas en la forma de oposición a su autoridad y doctrinas heterodoxas; cf. Hearon 2006, 621; http://frankviola.org/2012/04/24/paulsthorntheflesh/.

[7] Carr (2003, 54) observa que los puntos de vista sobre la sexualidad humana expresados por Pablo divergen radicalmente del Testamento Hebreo y de las actitudes que prevalecen en nuestro tiempo.

[8] Loader 2004, 84; Martin 2006, 67.

Cor 6,15-18). Citando Gn 2,24 arguye que dos personas que se unen sexualmente se hacen “una sola carne”. Se trata aquí de una interpretación bastante libre del Génesis basada en la Septuaginta, versión griega en la cual la palabra *sarx*, “carne”, reviste a veces connotaciones sexuales.[9] De hecho, en 1 Cor 6 Pablo compara el acto de visitar el lecho de una *pornē*, “prostituta”, con Gn 2,24 donde un varón “se une” a su mujer. Según el apóstol, pues, el acto sexual equivale a unirse (*kollōmenos*) con otra persona. Hace extensivo este punto de vista al ámbito religioso diciendo que, para los cristianos, la intimidad física con una prostituta viola el lazo que tienen establecido con Jesucristo (1 Cor 6,15-16).

Históricamente, la interpretación sexual de Gn 2,24, muy aceptada y querida en amplios círculos eclesiales de nuestro tiempo, comienza en la obra paulina.[10] No obstante, adolece de un fallo importante: no tiene en consideración el significado básico de *basar*, término que a lo largo del Testamento Hebreo carece de connotaciones sexuales.[11] Además de “carne” en el sentido literal y fisiológico, se traduce a menudo como “núcleo familiar”, “pariente cercano” o “círculo de parentesco”.[12]

Intimidad entre dos personas del mismo sexo

En relación con textos que incluyen ciertas formas de intimidad física entre varones, sólo figura uno en el Testamento Hebreo. Aparece en dos variantes en el libro del Levítico y en ambos casos el verbo principal es *shájab*, “acostarse”.

Veamos ahora cuáles son las expresiones utilizadas en el Testamento Griego para referirse a la intimidad entre dos personas del mismo sexo. Con respecto a las mujeres, muchos comentaristas han sugerido que Rom 1,26 proporciona un ejemplo elocuente. Sin embargo, el texto griego plantea una aguda ambigüedad que dificulta su interpretación. Lo cierto es que en esta carta dirigida a la comunidad cristiana que reside en Roma, Pablo habla de *pathē atimias*, “pasiones deshonrosas” (1,26). El concepto alude tanto al grupo de mujeres idólatras mencionadas en el versículo 1,26 como a sus compañeros que intervienen en el 1,27. Por lo que se refiere a los varones, todo parece indicar que practicaron alguna forma de sexo grupal. Pablo hace hincapié en la idolatría que forma la base de las pasiones exhibidas, tema que subraya una y otra vez a lo largo de la sección 1,18-32.[13]

El evangelio de Lucas describe algunos hechos que se producirán en los postreros días. El versículo 17,34 en particular parece contener una sutil referencia a una situación de intimidad entre varones: “Aquella noche estarán dos en una misma cama: al uno se lo llevarán y al otro lo dejarán”. Varias versiones dicen “dos personas” (PDT, TLA), pero a esta brevísima narración griega le falta la palabra “personas” (*anthrōpoi*) haciendo que sólo figure el numeral *dúo*, “dos”, sin especificación alguna. Sin embargo, ya que se menciona una cama el contexto indica que se trata de dos seres humanos. El narrador sugiere, pues, que dos personas, posiblemente varones, comparten un lecho. No se sabe si están durmiendo juntos por casualidad o por rutina o si media entre los dos una relación de intimidad.

El siguiente versículo 17,35 también habla de “dos” seres no especi-

En la cultura helenística estas personas son necesariamente mujeres ya que la fabricación de harina y de pan se inscribe en las labores caseras de la población femenina. Tanto es así que numerosas versiones modernas proponen “dos mujeres”

ficados que en este caso están moliendo juntos. En la cultura helenística estas personas son necesariamente mujeres ya que la fabricación de harina y de pan se inscribe en las labores caseras de la población femenina. Tanto es así que numerosas versiones modernas proponen “dos mujeres”.[14] Dadas las estructuras paralelas entre los versículos 34 y 35, y a pesar de la ausencia del término griego *andres*, parece lógico suponer que los dos que están en una cama son varones.

Las versiones

Queda por ver cómo algunas versiones escogidas reproducen el lenguaje del sexo de la Biblia en varios casos concretos. En el Testamento Hebreo vamos a enfocar dos verbos: (a) *bō*, “entrar” y (b) *shájab*, “acostarse”.

[9] Loader 2004, 42 & 2013, 16.
[10] Según el pseudepígrafo *Libro de los Jubileos*, muy leído en ambientes judíos, se produce en Gn 2 una situación de intimidad sexual entre el varón y la mujer; cf. Loader 2013, 148.
[11] Cf. Loader 2013, 20.
[12] Cf. Gn 29,14; Lv 18,6; Loader 2004, 87.

[13] Cf. el capítulo 11 del presente libro. [El texto de este artículo pertenece al libro citado por el autor. Ed.]

[14] BAD, BCL, BLA, BP, DHH, EMN, NBJ, NTV, RV60, TLA, etc.

Observamos que algunos traductores se inclinan a emplear eufemismos en relación con la esfera sexual o erótica. Donde el texto hebreo es sencillo, directo y consistente, las versiones tienden a variar el vocabulario de manera incoherente

El narrador emplea *bō* en Gn 16. Aquí es donde Saray, ya anciana y sin hijos, intenta ponerle remedio a su maternidad frustrada pidiéndole a Abram que "entre" a Hagar, la esclava egipcia. Una traducción textual rezaría así: "Entra, pues, a mi esclava... Y él entró a Hagar".

TLA: *Acuéstate con mi esclava... Abram se acostó con Agar.*
TNM: *Ten relaciones con mi sierva... Él tuvo relaciones con Agar.*
DHH: *Te ruego que te unas a mi esclava Agar... Abram se unió a Agar.*

He aquí dos oraciones que tienen *bō* como verbo principal. Como se ve, las tres versiones citadas recurren todas a un lenguaje modificado. En primer lugar, donde la TLA propone "acuéstate", la traducción no refleja el significado literal de *bō* sino que corresponde al otro verbo *shájab*, que aquí no figura. Por su parte, la TNM ha preferido emplear una expresión más indirecta al decir "tener relaciones", frase eufemística que responde bien al lenguaje del siglo XXI pero mal al hebreo del Génesis, cuyo estilo es sencillo y directo. En cuanto a la DHH, esta versión emplea otro eufemismo en la forma de "unirse". Se trata de un uso equivocado ya que "unirse" responde al hebreo *dábak*, verbo solemne que establece la unión matrimonial permanente, como consta en Gn 2,24. En Gn 16, a Saray no le interesa darle a Abram una nueva esposa en igualdad de condiciones con ella misma sino que pretende conseguir, a través de la esclava Hagar, un hijo propio (16,2).

En la historia de Jacob interviene *bō* en varios momentos. En Gn 29,21, tras varios años de espera y paciencia, desea abrazar y acariciar a Raquel en privado. Traducida literalmente, la prosa hebrea dice: "Dame mi mujer... para que entre a ella". Algunas versiones descuidan los detalles, como las siguientes:

BP: *Dame a mi mujer... que me acueste con ella.*
RV60: *Dame mi mujer… para unirme a ella.*
NBJ: *Dame mi mujer... quiero casarme con ella.*

Ya hemos comentado la inexactitud de "acostarse", opción elegida por la BP, ya que no corresponde a *bō* sino a *shájab*. Asimismo comprobamos que "unirse", en hebreo *dábak*, no aparece, en el caso de la RV60. Con respecto a "casarme", traducción propuesta por la NBJ, es también equivocada. Desde hace siete años, Labán y toda su familia sabe que Jacob va a casarse con Raquel, así que no hay necesidad de repetir la noticia. La única condición que queda por cumplirse es la consumación, es decir, que los novios pasen la noche juntos, y a este hecho alude Jacob empleando *bō*.

Con relación al verbo *shájab*, "acostarse", una oración representativa figura en Gn 26,10. En este pasaje, el rey Abimélej expresa indignación al percatarse de que Rebeca no es la hermana de Isaac sino su mujer. De ahí que proceda a amonestar al hijo de Abraham, diciéndole literalmente: "por poco se acuesta uno del pueblo con tu mujer". A continuación, veamos cómo traducen la frase tres versiones:

RV60: *Por poco hubiera dormido alguno del pueblo con tu mujer.*
NC: *Hubiera podido alguno tomar a tu mujer.*
NTV: *Uno de mis hombres bien podría haber tomado a tu esposa para dormir con ella.*

La solución propuesta por la RV60 puede caracterizarse como un eufemismo puesto que "dormir" se expresa en hebreo mediante el verbo *yashēn* (Gn 2,21). En lugar de "acostarse con", la NC ha sugerido "tomar", verbo poco apropiado para el contexto por dos razones: (a) "tomar" responde al hebreo *lákaj*, aquí ausente y (b) implica a menudo casamiento (Gn 6,2; 25,1), significado que no conlleva *shájab*. Finalmente, en la NTV encontramos tanto "tomar" como "dormir". El significado de toda la frase queda claro en su conjunto si bien la fraseología es eufemística. De todos modos, conste que el hebreo de Gn 26,10 carece de los dos verbos *lákaj* y *yashēn*.

A manera de resumen, observamos que algunos traductores se inclinan a emplear eufemismos en relación con la esfera sexual o erótica. Donde el texto hebreo es sencillo, directo y consistente, las versiones tienden a variar el vocabulario de manera incoherente. En determinados casos, no se trata de traducciones *stricto sensu* sino de adaptaciones y aproximaciones.

Traduciendo la violencia sexual

En páginas anteriores hemos mencionado dos textos bíblicos con temática de violencia sexual que conlleva humillación social, uno en el

Génesis (Shejem y Dina) y el segundo en 2 Samuel 13. Este último relata cómo Amnón, hijo mayor de David, actúa de manera cobarde para burlar y violar a su media hermana Tamar (2 Sam 13). Los tres verbos hebreos que nos interesan en el pasaje son *jázak*, *ħanah* y *shájab*; juntos forman la acción en cadena "la agarró, la humilló y se acostó con ella". He aquí las traducciones propuestas por tres versiones:

MK: *Siendo más fuerte que ella, la forzó y acostóse con ella.*
BP: *La forzó violentamente y se acostó con ella.*
NC: *Como era más fuerte que ella, la violentó y se echó con ella.*

Observamos en este pasaje que el verbo mejor traducido es *shájab*: "acostóse" (MK), "se acostó" (BP) y "se echó" (NC). Menos convincentes son las propuestas para *jázak*, "agarrar", donde dos versiones convierten el verbo en una frase: "siendo más fuerte que ella" (MK) y "como era más fuerte que ella" (NC). La BP propone en lugar de *jázak* el adverbio "violentamente". Diciendo "la forzó" (MK, BP) y "la violentó" (NC), las tres versiones se limitan a enfocar la fuerza física con violencia omitiendo la importante humillación social que acarrea el drama. Resulta que el atrevimiento traicionero de Amnón no sólo ha dado fin a la virginidad de Tamar sino que también humilla a su hermano Abshalom.

Traduciendo el griego

En el Testamento Griego, las expresiones más comunes que aluden a situaciones de impropiedad sexual son *porneia*, *pathos* y *moijeia*. Si *moijeia*, "adulterio", ofrece pocos problemas de interpretación para los exegetas, la complejidad que afecta a los otros dos términos enturbia a menudo el trabajo de los traductores. En Col 3,5 Pablo advierte a la congregación cristiana de la ciudad de Colosas contra varios males morales que incluyen *porneia, akatharsía* (impureza), *pathos* (pasión) y *epithymia kakē* (mal deseo).

A continuación analizamos las opciones propuestas por tres versiones españolas relativas a la palabra *porneia*, con las traducciones en cursiva:

NC: *la fornicación,* la impureza, la liviandad, la concupiscencia
BCL: *libertinaje,* impureza, pasión desordenada, malos deseos
PDT: *pecados sexuales*, inmoralidades, malos pensamientos, malos deseos

En el Testamento Griego, el significado básico de *porneia* suele corresponder a "inmoralidad sexual", incluida la prostitución (Mt 5,32; Hc 15,20). Tradicionalmente "fornicación" (NC) ha sido la traducción preferida, y "libertinaje" (BCL) se inscribe en una categoría análoga. En tiempos recientes muchas versiones se esfuerzan por modernizar el lenguaje. Vemos un ejemplo de esta tendencia en la propuesta de la PDT en la forma de "pecados sexuales", concepto fácilmente entendible. Sin embargo, trae una gran desventaja: el pasaje original carece de la palabra griega *hamartía*, "pecado".

En 1 Cor 5,1 Pablo alecciona severamente a la congregación de Corinto habiendo recibido noticias de un caso de *porneia*. Concretamente condena la situación donde un hombre mantiene relaciones íntimas con su madrastra, probablemente tras la muerte de su padre. Es un fenómeno condenado enfáticamente en el Testamento Hebreo (Lv 18,8; Dt 22,30 y 27,20). También en este caso la NC recurre a "fornicación", mientras que la BCL habla de "inmoralidad sexual". Nuevamente la PDT ofrece "pecado sexual", a pesar de la ausencia de *hamartía*.

El significado fundamental del nombre griego *pathos* es "emoción fuerte" o "pasión". La palabra es importante para la temática del presente libro ya que ocupa un lugar destacado en el capítulo 1 de la carta a los Romanos, epístola paulina que se ha citado innumerables veces en los debates sobre la Biblia y las relaciones íntimas de las personas LGTB.

Por lo que respecta a la esfera sexual y erótica en la Biblia, la impresión general que deja el lenguaje utilizado en las versiones castellanas es de una tendencia generalizada a la imprecisión

A manera de conclusión

Por lo que respecta a la esfera sexual y erótica en la Biblia, la impresión general que deja el lenguaje utilizado en las versiones castellanas es de una tendencia generalizada a la imprecisión y al uso de eufemismos. De hecho, el estilo literario adoptado por una serie de traductores modernos refleja escasamente la redacción original que es con frecuencia directa, factual y sencilla. En el análisis aquí realizado no hemos visto censura como tal pero sí casos de inseguridad y, en algunos momentos, cierta dosis de pudor. Sin duda, interviene en este panorama un factor importante: un considerable desconocimiento de las complejidades culturales, sociales y sexológicas que impregnan los universos en que nacen los escritos bíblicos, tanto en su vertiente hebrea como en la parte griega. ***R***

El mesianismo es antidemocrático: A propósito de Danilo, Leonel, Hipólito y demás…

Por supuesto, es muy lamentable y deja mucho que decir que incluso sectores religiosos (sin duda, católico y evangélico) se muestren abierta o solapadamente comprometidos con el continuísmo a ultranza.

piensalo.com.do/



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

SI BIEN EL MESIANISMO es propiamente un concepto religioso, conocido en occidente principalmente en su versión judeocristiana (se dice que también hay ideas mesiánicas en el zoroastrismo, en el budismo, en el Islam), aunque con implicaciones políticas y sociales; no es menos cierto que en la sociedad dominicana específicamente en el marco de la clase política dominicana dominante, es un concepto siempre presente, y mucho más de lo que imaginamos.

El mesianismo es la creencia en la existencia de alguna o algunas personas elegidas (¿por los dioses, por la divinidad, por el diablo, por el destino?), personas con capacidades supuestamente especiales y únicas, con unas virtudes que las hacen aparentemente imprescindibles en la administración del estado en cualquiera de sus instancias.

Ahora bien, a la luz de la alternabilidad que debe caracterizar a toda administración pública en un estado verdaderamente democrático, el necesario fortalecimiento de la institucionalidad (las instituciones son las imprescindibles, no los individuos), la necesidad de que existan verdaderas oportunidades para el desarrollo de nuevos liderazgos, etc.; es obvio que el mesianismo es una idea y concepción de la administración pública radicalmente contraria a los ideales democráticos, y representa un grave obstáculo para el fortalecimiento de las instituciones, y del estado de derecho, y en consecuencia, para la justicia y la paz social.

Ciertamente no se está a favor del fortalecimiento de los ideales democráticos cuando en lugar de defender, proclamar y reclamar el fortalecimiento de las instituciones,

nos mostramos comprometidos y defensores del continuismo a ultranza en la administración pública, y con la lucha por la permanencia de ciertos individuos en ciertas instancias específicas de la administración del estado; esto así, con base en su supuesta eficiencia, idoneidad, vocación de servicio, pulcritud, y otras aparente virtudes, por lo general, muy cuestionables y por cierto, no del todo demostradas.

Por supuesto, es muy lamentable y deja mucho que decir que incluso sectores religiosos (sin duda, católico y evangélico) se muestren abierta o solapadamente comprometidos con el continuismo a ultranza y no con el fortalecimiento de la democracia en todos los sentidos, incluso a lo interno de las mismas instituciones religiosas.

Insisto, es muy lamentable que ciertos sectores religiosos del país (sin duda, católico y evangélico) se muestren tan poco comprometidos con el fortalecimiento con los ideales, procesos y procedimientos democráticos en la República Dominicana.

Obviamente, no es de dudar que dichos sectores procuren agenciarse ciertos beneficios particulares cuando de esta forma actúan en contra del país, y en contra de los mejores intereses del pueblo.

Por otro lado, es preciso admitir y poner de relieve la falta de compromiso con los ideales democráticos que muestra la clase política dominicana, cuando en el proceso de elaboración de las leyes, principalmente en los procesos de revisión, modificación y actualización de la Constitución, no se prevé el darle término y evitar el continuismo voraz y no regulado, a la presencia de los individuos en la administración pública.

Por ejemplo, es cuestionable y hasta vergonzoso que a estas alturas, con mira al torneo electoral del próximo año, las figuras que estén polarizando el proceso sean Danilo Medina, Leonel Fernández e Hipólito Mejía.

Sin duda resulta frustrante que los principales partidos con presencia en el sistema de partidos en la República Dominicana no hayan sido capaces de sentar las bases tanto en la sociedad como a lo interno de los partidos mismos, para que de manera natural se dé el necesario, esperado y soñado relevo y surgimiento de un nuevo liderazgo político y social.

En honor a la verdad, pienso que no podemos evadir la necesidad de preguntarnos y con una decidida e inocultable actitud crítica, sobre las razones y los factores que siguen haciendo posible que a la fecha Danilo, Leonel e Hipólito sean las principales figuras que estén dominando el escenario político nacional de cara al torneo electoral del próximo año.

De veras resulta demasiado preocupante el que la clase política dominicana se muestre, por un lado, tan poco comprometida con el relevo del liderazgo político en sentido general, a todos los niveles, y por otro lado, tan incapaz de producir dicho relevo; en fin, preocupa e inquieta que la clase política nacional se muestre tan poco comprometida con el establecimiento de un verdadero estado de derecho, con el establecimiento de un ambiente verdaderamente democrático a lo interno de las distintas y más variadas organizaciones políticas partidarias.

De veras, llama la atención que prácticamente todas las instituciones políticas partidarias que conforman el sistema nacional de partidos, adolezcan precisamente de la misma falla: la incapacidad de producir de manera natural y oportuna, nuevos, frescos y distintos liderazgos.

De veras, llama la atención que prácticamente todas las instituciones políticas partidarias que conforman el sistema nacional de partidos, adolezcan precisamente de la misma falla: la incapacidad de producir de manera natural y oportuna, nuevos, frescos y distintos liderazgos.

Finalmente, en mi opinión personal, creo que se debe legislar no sólo para limitar el continuismo en la administración pública sólo al nivel presidencial como hasta ahora (aunque por supuesto de manera infructuosa y muy accidentada), sino también al nivel congresual y municipal.

Obviamente, es menester, se impone como condición sine qua non, que la democratización en el aparato del estado y en la administración pública, comience por la real y verdadera democratización de los procesos internos, del día a día de todos los partidos y organizaciones políticas de la partidocracia nacional, así de sencillo. ***R***

Epicuro el médico





Julián Mellado

QUÉ POCO NOS GUSTA cuando alguien toma una palabra nuestra sin su contexto natural y trata de desvirtuar el significado para presentar una imagen distorsionada o falsa de uno. Nos indignamos con razón. Pues eso es lo que ha ocurrido con un filósofo, poco leído, que se suele identificar con una forma de vida totalmente alejada de lo que él pretendía enseñar. También se tomaron algunas frases para distorsionar sus significados. De esta manera se pretendía alejar a la gente de este filósofo que podría resultar demasiado inquietante para los poderes políticos y sobre todo religiosos de todas las épocas.

Este filósofo es ***Epicuro.***

Epicuro nace en el 341 a. C ocho décadas después de Platón. Se le conoce (de manera peyorativa mayormente) como el "filósofo del placer". De ahí que ser un *epicúreo* significaría más o menos ser un hedonista sin freno, buscando todo tipo de placeres sensuales.

Es cierto que Epicuro hablaba que "***el placer es el fin de la vida***", y se suele interpretar según lo que cada molde cultural entiende por "placer". En estos tiempos de sensualidad extrema, se suele pues interpretar la filosofía de Epicuro como la justificación del desenfreno. Claro está que quien haga esto, demuestra que nunca ha leído a Epicuro.

¿Qué entendía, pues, nuestro filósofo con las palabras *el placer es el fin de la vida*?

En su carta a su amigo Meneceo, el pensador se expresa con meridiana claridad:

"***Así pues, cuando decimos que el placer es el fin, no estamos hablando de placeres de los viciosos ni de los que reporta una vida disipada, como piensan aquellos que o nos desconocen, o discrepan, o nos malentienden, sino de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma***".



La escuela de Atenas, de Rafael Sanzio. Epicuro aparece a la izquierda, leyendo un libro, junto a Zenón de Citio. Imagen: Wikipedia

Estas palabras serían suficientes para deshacer toda esa mala interpretación que ha servido a muchos para calumniar al pensador de Samos. Epicuro piensa que alma y cuerpo son uno, y que si el cuerpo está enfermo o sufriendo, entonces el alma a su vez padece. Hoy en día cuando tomamos un analgésico para mitigar o quitar un dolor de cabeza, estamos siendo epicúreos.

El maestro era un gran observador y cayó en la cuenta de que sus contemporáneos sufrían demasiado por cosas que no eran reales. Y quiso darle otra función a la filosofía, ya no como una disciplina que trata de conocer la realidad, sino:

"Contra las enfermedades de la mente, la filosofía dispone de remedios; por esta razón se la considera, con toda justeza, la medicina de la mente"

Según esto, el filófoso no sería un sabio, sino más bien un **médico.** Y así fue como se vió a sí mismo y sus seguidores. Era un médico que quería ayudar a sanar a los hombres de aquello que le impedía acceder a una ***felicidad posible.***

Decía Epicuro: ***La filosofía es una actividad que, mediante discursos y razonamientos, nos procura la vida feliz".***

En otras palabras, debemos aprender a pensar. El placer del que habla se acerca más bien a la idea de "sentirse bien", y para ello debemos encontrar la manera de acoger el instante. Habitar nuestro presente dándole un significado, aunque sabemos que el presente se convierte en pasado para seguir estando en el presente. Epicuro nos invita a pensar de que somos *seres temporales*. Muchas veces queremos vivir en un pasado **que ya no existe** o en un futuro **que aún no es.** Pasado y futuro tienen por supuesto su lugar en la vida, pero no es el lugar para habitarlo.

Entonces nuestro filósofo trató de averiguar qué era lo que perturbaba el alma de sus contemporáneos. ¿Por dónde se escapaba la vida?

Identificó algo que corroía el interior del hombre: **el miedo.**

El miedo paralizaba, impedía el disfrute posible de la vida. Además muchos de esos miedos eran sobre motivos falsos, creados por intereses de otros. Una manera de tener al ciudadano sumiso a los requerimientos de los falsarios que eran quienes detentaban el poder. (Por ahí empezaron las calumnias contra Epicuro)

Había dos miedos principales. El miedo a los dioses y el miedo a la muerte.

Había que ver qué eran esos dioses. Caprichosos, benévolos o crueles..

¿Dioses? Tal vez los haya. Ni lo afirmo ni lo niego, porque no lo sé ni tengo medios para saberlo. Pero sé, porque me lo enseña diariamente la vida, que si existen ni se ocupan ni se preocupan de nosotros

Los creyentes tenían que mantener una actividad ritual para aplacarlos, no provocar sus iras.

Dependían de los sacerdotes para calmarlos, manteniendo a la población temerosa y sumisa. El filósofo se rebela contra ello y se atreve a declarar:

"¿Dioses? Tal vez los haya. Ni lo afirmo ni lo niego, porque no lo sé ni tengo medios para saberlo. Pero sé, porque me lo enseña diariamente la vida, que si existen ni se ocupan ni se preocupan de nosotros"

¿Entonces para qué temerlos? ¿Para qué servirlos? ¿Para qué los sacerdotes?

La vida buena depende de nosotros, de saber procurárnosla con sabiduría buscando el placer, es decir la alegría de vivir, cuando es posible. Sin miedos, sin sentirse constreñido por una autoridad exterior. Epicuro

Epicuro no veía ningún mérito en sufrir. Más bien había que procurar mitigar en lo posible todo sufrimiento. Al sentirnos mejor, pensaríamos mejor y sabríamos tomar decisiones más reflexivas.

enseñaba a buscar los placeres del alma, vivió una vida austera, comía frugalmente (nada de banquetes orgiásticos) y ponía como máximo placer el disfrute de ***Amistad***.

"De todos los bienes que la sabiduría procura para que la vida sea por completo feliz, el mejor con mucho es la adquisición de la amistad".

"¿Quieres ser rico? Pues no te afanes en aumentar tus bienes, sino en disminuir tu codicia".

Es cierto que unía ese placer a las demandas del cuerpo, pero siempre guiado por la principal virtud epicúrea, **la prudencia.**

Un placer que tuviera como punto final un gran sufrimiento (como pasaba con la depravación) no era admisible. Y un sufrimiento que aportase al fin un bien vivir era deseable.El problema era entonces como ahora, la falta de sabiduría para escoger lo que nos procura realmente ese bienestar.
Epicuro decía:

"No es lo que tenemos sino lo que disfrutamos, lo que constituye nuestra abundancia".

Otro de los miedos que esclavizaba al ser humano era el terror a ***la muerte.*** Era algo que los sacerdotes en nombre de los dioses explotaban muy bien dando esperanzas ilusorias o temores espantosos .Epicuro era atomista, y no creía en una vida después de la muerte. Por eso encontró una fórmula para "curar" ese miedo a la muerte.

"La muerte no nos concierne. Pues mientras existimos, la muerte no está presente. Y cuando llega la muerte nosotros ya no somos".

Había que darle a esta vida del más acá, el significado necesario a cada uno. Llegar al final de nuestras vidas y decir como Neruda: "*confieso que he vivido*".

Ahora bien, el filósofo enseñó que había dos cosas más que perturbaban el alma. Una de ellas era la política. Había que situarse en aquella época donde la política era sobre todo un ejercicio de poder, de ambición, sin ética alguna, la búsqueda de la gloria personal. Y la otra crítica de Epicuro se centró en los negocios.

La ambición desmesurada, la persecución de bienes a costa de todo. Para el de Samos, todo esto estaba lejos del "bien vivir", de la felicidad posible. En contestación compró un terreno cerca de Atenas. Lo llamó el Jardín, donde se pudiera disfrutar "de los placeres" (a esta altura espero que se entiende mejor) y donde eran admitidos tanto hombres como mujeres, libres o esclavos. En el Jardín de Epicuro todos podían hablar y disfrutar de la charla filosófica sin restricciones algunas de clase o sexo.

En el Jardín vivía Epicuro con sus amigos, apartado de la sociedad ateniense. De ahí empezaron a surgir "rumores" de lo que pasaba allí. Y no han cesado. Esas calumnias se prolongaron a lo largo de los siglos especialmente cuando aumentó el poder de los sacerdotes y su explotación del sufrimiento.

Epicuro no veía ningún mérito en sufrir. Más bien había que procurar mitigar en lo posible todo sufrimiento. Al sentirnos mejor, pensaríamos mejor y sabríamos tomar decisiones más reflexivas.

Los dioses, la muerte, la política y los negocios perturbaban el alma, hacía infeliz a la mayoría, según Epicuro. Él se vio como un médico al servicio de sus semejantes.

Le dio un significado a la filosofía como medicina. Fue muy amado por sus discípulos y muy odiado por sus enemigos hasta el día de hoy, pero muy poco leído.

No hay duda de que tenía cosas criticables, o erróneas. Los estoicos se opusieron a los epicúreos. No convenció a todo el mundo.

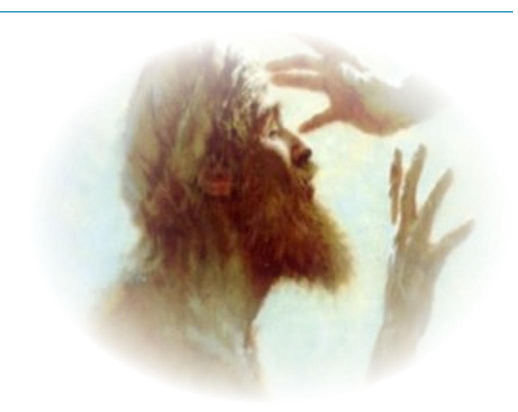
Para otros fue una especie de liberador

Si debemos criticarlo, que sea según lo que era y enseñaba, y no por las caricaturas o calumnias.

Para terminar quiero dejar este pensamiento de Epicuro para los que ya hemos alcanzado una cierta edad:

"No es el joven quien debe ser considerado afortunado sino el viejo que ha vivido bien, pues el joven, en la flor de su juventud, yerra guiado por sus ideas confusas, en tanto que el viejo ha arribado a la vejez como a un puerto seguro, habiendo protegido su verdadera felicidad". R

Bartimeo el ciego



La curación del ciego, que además aparece con su nombre, es el último milagro que se registra en el evangelio de Marcos.

Llegaron a Jericó. Y cuando ya salía Jesús de la ciudad seguido de sus discípulos y de mucha gente, un mendigo ciego llamado Bartimeo, hijo de Timeo, estaba sentado junto al camino. Al oír que era Jesús de Nazaret, el ciego comenzó a gritar:
–¡Jesús, Hijo de David, ten compasión de mí!
Muchos le reprendían para que se callara, pero él gritaba más aún:
–¡Hijo de David, ten compasión de mí!
Jesús se detuvo y dijo:
–Llamadle.
Llamaron al ciego y le dijeron:
–Ánimo, levántate. Te está llamando.
El ciego arrojó su capa, y dando un salto se acercó a Jesús, que le preguntó:
–¿Qué quieres que haga por ti?
El ciego le contestó:
–Maestro, quiero recobrar la vista.
Jesús le dijo:
–Puedes irte. Por tu fe has sido sanado.
En aquel mismo instante el ciego recobró la vista, y siguió a Jesús. (Marcos 10:46-52).

Este suceso ocurre alrededor de la Pasión. Es el último viaje de Jesús a Jerusalén. No está solo, sus discípulos y otros seguidores van con él. Se dirige hacia la cruz, pero todavía tiene que hacer algunas obras más que pongan la puntilla al deseo que tenían de crucificarle.

La curación del ciego que además aparece con su nombre, es el último milagro que se registra en el evangelio de Marcos. Sabemos de otros milagros en los que el nombre de la persona permanece anónimo. A Bartimeo, hijo de Timeo, se le conoce porque a partir de recobrar la vista comienza a formar parte del grupo de Jesús.

La fama de Jesús se ha extendido. Hasta este capítulo de Marcos había hecho muchos milagros. Había curado a la suegra de Pedro, a un leproso, un paralítico, a la hija de jairo, a la mujer con hemorragia, da de comer a multitudes, anda sobre el agua, cura a un sordo y tartamudo, había sanado a otro ciego en Betsaida y había echado fuera a muchos espíritus inmundos, endemoniados y curado a muchos enfermos.

Por eso Bartimeo sabe quien es Jesús, que aquel día se le presenta por sorpresa y al oír el revuelo no lo piensa dos veces y comienza a llamarlo "**Hijo de David**" que era un título Mesiánico. Es la primera persona que lo llama así. Cree que es el Mesías y grita su fe en él con desesperación. Era una oportunidad única y no paró hasta ser oído.

Mientras que los entendidos del lugar están ciegos ante la presencia del Mesías, un mendigo ciego ve su presencia. Sabemos que no sólo vemos con los ojos sino también con el entendimiento



Isabel Pavón

Escritora. Formó parte de la extinta ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

Sabemos que este hombre había perdido la vista y eso le llevó a ser, además de ciego, mendigo

y con la revelación que nos da el Espíritu del Señor.

Puede ocurrir que cuando una persona busca a Dios encuentre oposición de parte de los que le rodean, la propia familia, los amigos, compañeros de trabajo, la sociedad en general. Y eso fue lo que le pasó al ciego. Todos querían que se callara. Molestaba.

Había que ocultar su presencia. Taparlo para que al Maestro le pasara desapercibido, pues, según ellos, no podía perder el tiempo con alguien así.

Bartimeo, por su condición de ciego y mendigo, recibe desprecios. Pero su necesidad es tan grande que no hace caso de nadie y grita aún más, porque está seguro de lo que quiere. Sabe lo que quiere con toda certeza y sabe que este es su día. Y resulta que el oído de Jesús se agudiza y le oye, porque quiere oírle en medio de tal barullo. Tiene una sensibilidad especial con los necesitados y sabe que esos gritos provienen de uno que ha recibido la certeza de quien es él y en ese desgañitarse está depositando públicamente toda su fe.

Los que se arremolinaban junto a Jesús se sienten superiores y desean acaparar todo el tiempo y el espacio. Sin embargo, cuando Jesús presta atención a Bartimeo, hipócritamente cambian de actitud y quieren ayudarle. Vemos lo fácil que resulta que la masa cambie de pensamiento, de rumbo. La masa, curiosa, como veleta movida por el viento, primero ordena con una insistencia y autoridad que no le pertenece lo que el ciego no tiene que hacer, para pasar enseguida a decirle, a gritos también, "**Te está llamando**".

Hago aquí un breve inciso para recordar que en este mismo capítulo vemos que ocurre lo mismo cuando le traen niños a Jesús. Los discípulos los reprenden porque los pobres, los enfermos, los niños, son gente que no interesa, no trae cuenta prestarles atención. A continuación, sin embargo, después de bendecir a esos niños, llega el joven rico corriendo y nadie, por su estatus, osa apartarlo.

Bien, continuo con la historia del ciego.

Jesús manda a estos, que actuando como protagonistas del evento antes le hacen callar, que se lo traigan. No los anula, no los desprecia, más bien, ante su querer apartar a Bartimeo en primera instancia, los quiere hacer partícipes de la alegría que viene a continuación. Les da la oportunidad de redimirse de su primera actuación. Estas son las maneras de Jesús cuyo comportamiento me asombra.

Podemos preguntarnos si los que ahora animan al mendigo se sienten también llamados por Jesús o, para ellos, no es más que una mera fiesta de alguien con poderes, de un taumaturgo que hace acto de presencia en el lugar y que va de aquí para allá como de feria en feria.

Bartimeo se levanta y tira su manto, seguramente la única posesión que tiene. Los que entienden dicen que se puede interpretar que tirar el manto el un símbolo de dejar su vida atrás y que puede tratarse del talit, blanco con rayas, que los judíos debían llevar puesto todo el día. El ciego sabe que al ser llamado por Jesús algo grande le va a ocurrir. Sea lo que sea su vida no va a ser igual después de este encuentro.

Jesús no le prohíbe que le llame "**Hijo de David**", que manifieste quien es como hace en tantas otras ocasiones cuando hace un milagro y manda callar. Parece que todo el secreto que ha querido guardar sobre quien es él se desvanece y ya no importa que se sepa. Pronto le van a prender. Sin embargo, aunque Jesús no se lo prohíbe, es la gente quien quiere que Bartimeo se calle.

"¿Qué quieres que haga por ti?", pregunta Jesús y Bartimeo necesita dos cosas, recobrar la vista y que esto le lleve a tener un cambio radical en su vida.

El ciego le llama "**Rabboní**". Esta palabra contiene una carga emocional grande. Le estaba llamando "**Maestro mío**" y podemos imaginarnos el desgarro y la desesperación con que la pronuncia. "**Maestro mío**", lo llama "**mío**", y lo demuestra siguiendo a Jesús a partir del momento de su curación.

Sabemos que este hombre había perdido la vista y eso le llevó a ser, además de ciego, mendigo. Pasó de estar en la luz a la oscuridad. Bartimeo conoce ambos estados y sabe en carne propia lo que significa sentirse perdido, por eso no tuvo problema en proclamar su necesidad.
En él podemos notar tres estados: Primero: **Está sentado**. Segundo: **Se pone en pie**. Tercero: **Sigue al Maestro**.

Bartimeo sigue a Jesús después de recobrar la vista. Según la traducción correcta, se hace acólito, que significa seguimiento vocacional,

un seguir que es para siempre. Ha sido seducido por Jesús y forma parte de su grupo. Se le han abierto los ojos. Le pasa lo mismo que a Job (Job 42:5). "De oídas te conocía, más ahora mis ojos te ven". Ahora el ciego ve a Jesús y no necesita que se lo cuenten.

Comprobamos que Jesús, cuando hace el bien, no busca protagonismo, da todo el protagonismo a quien se le acerca. "**Tu fe te ha salvado**", "**tu fe**", le dice a Bartimeo, no le dice "**por mi poder te he curado**", sino que refuerza y anima a la persona a no perder su fe, e insiste en que gracias a ella se ha curado.

La vida del que ya ve se abre a un tiempo nuevo. De ser escoria pasa a ser persona con significado. Jesús restaura e integra en la sociedad a los despreciados y les da un estatus. Un estatus de respeto tan necesario como el que tenía el joven rico, a quien nadie se atrevió a reprochar su acercamiento al Maestro.

Al curarse por fuera, el ciego se cura por dentro. Cuando Jesús sana, el ser se transforma por completo.

Podemos interpretar la ceguera como la necesidad de Dios. Dejar de ser ciegos es entrar en la comunidad de Jesús. La vida apartada de Dios es una negrura que nos conduce a la mendicidad, que nos sitúa al borde del camino en vez de en el propio camino.

Termino con los tres puntos que tienen que ver con los estados de Bartimeo:

1º Estar sentado. ¡Cuántos están ajenos a su ceguera y piensan que lo ven todo! Se ven perfectos y sin necesidad de buscar la luz, saben de Jesús pero deciden, orgullosos, quedarse pasivos, sentados junto al camino.

El orgullo proporciona ceguera.
El egoísmo proporciona ceguera.
Creer que se tiene razón en todo proporciona ceguera.



Creerse superior proporciona ceguera.
Pensar que se tiene todo produce ceguera.
Convencerse de que se conoce todo de Dios proporciona ceguera.
Esto es muy ampliable.

2º Ponerse de pie. Reconocer que necesitamos de Jesús es ponerse de pie. Querer formar parte de Jesús conlleva un resorte que nos levanta de inmediato. Tener necesidad es indispensable para el seguimiento.

3º Seguir al Maestro. Para encontrarse con Jesús tiene que haber una necesidad de cambio, de estar sentado pasar a levantarse y a seguir. Tomar esta decisión es recibir la salvación, es como resucitar por primera vez a una nueva vida, algo que nos lleva a estar con él siempre, sin necesitar de otras maneras de vivir que existen, que conocemos y que hemos vivido.

De un modo u otro estábamos junto al camino esperando la luz y apareció Jesús, quizá también por sorpresa como le ocurrió a Bartimeo. El Salvador vino a servir a los que de por sí éramos siervos y esclavos de nuestras propias circunstancias. Se nos acercó y nos acercó a él y, a partir de entonces, proclamamos nuestra fe con la misma necesidad que el ciego. Hemos conocido la oscuridad y la luz. Estábamos pasivos fuera de la luz y vivimos con los ojos abiertos a una nueva existencia.

Jesús quiere para nosotros lo mismo que él tiene. Conoce nuestras carencias y quiere llenarlas con lo bueno que sale de su persona.

Cuando seguimos al "**Yo soy la luz**", ahí se nos acaba la ceguera. Jesús nos hace para los otros luz que ilumina dondequiera que estamos, ya sea dentro o fuera de la congregación. La luz, además, nos lleva a reconocer con compasión y misericordia la profunda ceguera que hay en el prójimo.

¿Y qué es el camino? Es la iglesia en movimiento, reformándose en una sola dirección, hacia adelante, hacia Jesús. El camino es un estado de **ruego permanente**, de estar pidiendo cada día "**Jesús ten compasión de mí**", y disfrutar, al mismo tiempo, de los dones del Espíritu Santo, del amor, de la amabilidad, del gozo, de la alegría, de la paz, etc.

Termino con un pensamiento de Plutarco Bonilla: "Cuando Jesús pasa, algo pasa". Cuando Jesús pasa, el alma se desnuda y se ve obligada a enfrentarse crudamente a sus propios valores. Y la vida cambia cuando, al paso de Jesús, el alma desnuda... obedece. ***R***

Escrito con la ayuda del Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento. Grupo Editorial Verbo Divino.



Mujeres de la Biblia

"Mujeres de la Biblia judía" de Xabier Pikaza. Editorial Clie, 2013.

"No he preparado este libro para expertos (aunque quiere ser riguroso), sino para aquellos que quieran conocer el sentido y función de la mujer en la cultura occidental, marcada de manera poderosa por la Biblia, en la que incluyo los libros del canon hebreo (Miqrá) y los que fueron añadidos en la diáspora helenista entre los siglos II-I a.C. (Biblia de los Setenta, LXX)." Xabier Pikaza.



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University y Profesor del CEIBI. Vive en Cádiz

VIVIMOS UNOS TIEMPOS en los que todo lo femenino está siendo reivindicado. Se está llamando la atención a determinadas ideas, costumbres y comportamientos que se creían correctos pero que, al presente, evidencian una clara discriminación y trato de inferioridad hacia la mujer y que, por tanto, es necesario superar. Desde aquí es que en las últimas décadas la mujer se ha dedicado, cada vez más, a hacer teología, a interpretar las Escrituras desde una nueva perspectiva: la feminista. Como en todos los movimientos reivindicativos, a lo positivo se le suman algunos excesos, lo que va más allá de lo justo. Esto último también ha llegado al campo de la teología, con la interpretación de toda una serie de pasajes que más que en clave femenina, lo que se ha hecho es extraer conclusiones que no se ajustan a los mismos. Como consecuencia, el pensamiento original es relegado para imponer lo que allí no se encuentra, pero que se justifica siempre y cuando esté de acuerdo con determinadas tendencias actuales. Lo que se quiso decir originalmente no cuenta, prima lo que nosotros queremos que diga el texto.

El escrito de Xabier Pikaza no es lo que normalmente entendemos en un primer momento cuando leemos el título de un libro de esta temática. Estos libros suelen presentar a las distintas mujeres que aparecen en la revelación veterotestamentaria poniendo de relieve su fe, su correcto actuar y cómo de todo ello se pueden extraer enseñanzas para aplicar a la vida. La obra que tenemos entre manos no es así. Pikaza nos presenta los perfiles de estas mujeres y de todo lo femenino en lo que llamamos Antiguo Testamento (siguiendo el canon católico) desde la perspectiva de ellas. Por tanto no pretende extraer enseñanzas de corte espiritual o moralista, sino que incide y se centra en la personalidad y el comportamiento poniendo de relieve cómo ello fue entendido y plasmado en el texto sagrado desde una óptica masculina y cómo nosotros podemos leer esos mismos relatos sacando otras conclusiones al ponernos en el lugar de ellas.

Para este autor el texto bíblico no es un pretexto, sino que respetándolo nos da la visión que muchas de estas mujeres podrían haber tenido ante el tipo de vida que les tocó vivir. Una ventana abierta a sus sufrimientos y esperanzas, dentro de un contexto claramente patriarcal y que relegaba a la mujer y a lo femenino a lo secundario y prescindible.

Xabier Pikaza se coloca así en el lugar de la mujer, se calza sus zapatos y desde

ahí lanza una nueva mirada al relato sagrado. Sin saltarse la cultura en la que vivieron la expone y con ello clarifica el trato que estas mujeres debían frecuentemente padecer. En ocasiones lo tenían asumido porque ese era el papel que se les había asignado y enseñado desde niñas pero, en tantas otras, se pone de manifiesto las grandes dificultades que tuvieron que soportar, este es el gran valor del libro.

El libro tiene una sencilla estructura de tres capítulos precedidos de una introducción.

En la introducción, el autor nos informa del propósito del libro y de la división del mismo. Ésta, como ya hemos apuntado, consta de tres capítulos titulados de la siguiente forma:

1. En el principio. Las mujeres del recuerdo.

2. Mujeres en crisis. La mutación judía.

3. Eva. Las grandes mujeres del judaísmo.

El primero de los capítulos se ocupa de las mujeres que aparecen en el texto hebreo que son anteriores al exilio babilónico; el segundo es a modo de intermedio, ya que se enfoca en los siglos VI-V a. C. cuando se ha producido el nacimiento del judaísmo a partir de las traumáticas experiencias del exilio; el tercero abarca desde el siglo V al I a. C.

Destacables son dos índices que aparecen al final. Uno es *"Personas y temas"* en el que se puede buscar fácilmente cualquier persona y tema que aparezca en el libro estando todo ello en orden alfabético. Pero todavía es más útil el "*Índice alfabético de mujeres y figuras femeninas principales*", ya que permite que el libro pueda ser usado a modo de diccionario al presentarse los nombres de las mujeres y figuras femeninas también por orden alfabético. Es esta precisamente la intención del autor al incluirlo.

Teniendo presente lo que ya dijimos en la primera parte de esta reseña, debemos resaltar algo que al creyente más conservador le puede chocar: el autor asume como propia la posición que más consenso actualmente tiene sobre el origen de la religiosidad de Israel o mejor dicho, del judaísmo. Para él es necesario tener presente un hecho central: el rechazo de la diosa.

El culto a ella habría sido parte esencial y aceptada desde los mismos inicios del pueblo hebreo y pasaría de esta forma a ser la esposa de Yahvé, se habría adorado a Yahvé y a su consorte Ashera.

El rechazo de la diosa Ashera, cuyo culto por parte del pueblo denuncian todos los profetas yahvistas una y otra vez en sus oráculos como una actividad idolátrica, se confirma en el judaísmo que nació como consecuencia del trauma del destierro, siendo precisamente esto una de sus señas de identidad. Desde aquí es que se habría realizado una revisión de las Escrituras que se tenían hasta ese momento imprimiendo en ellas la idea de exclusividad como pueblo escogido y el rechazo de lo femenino identificado como el origen de todos los males, de todas las idolatrías. Los partidarios del "solo Yahvé" se habían impuesto de una vez y para siempre.

Dicho lo cual, esto no debiera ser motivo de rechazo para aquellos que no comparten esta perspectiva ya que estamos ante un libro de innegable valor. Es una obra rigurosa resultado de una gran cantidad de lecturas como pone de manifiesto la abundante bibliografía que acompaña a cada capítulo. Esto también muestra que estamos ante una obra muy bien documentada que además se adentra en la sexualidad, la familia y los diferentes tipos de uniones que se daban.

Los llamados libros apócrifos por los protestantes, o los deuterocanónicos por los católicos, son también considerados. Esto ayuda a completar todo el cuadro de lo femenino en el pensamiento hebreo ya que llena el hueco histórico y literario existente entre los dos testamentos en las Biblias protestantes.

Pikaza maneja con gran soltura todo los textos que toca y los expone con claridad y, más allá de que una determinada interpretación nos parezca acertada o no, hay mucho de interesante en este libro que viene a nivelar y hacer protagonista a la mujer en medio de unos escritos que reflejan una cultura y una mentalidad en donde precisamente ellas eran, muy a menudo, nada más que una propiedad del varón, una cosa para usar y receptoras silenciosas y silenciadas de las injusticias y las frustraciones de los hombres.

En muchas ocasiones son estas mujeres las que aparecen como la contraparte de las acciones de violencia, ira e injusticia provenientes del varón. Son ellas las que muestran la compasión y el clamor por la justicia mostrándonos y anticipándonos al Dios compasivo que marca y llena el Nuevo Testamento.

Recomendamos la lectura de este libro, sin ninguna duda. ¿A quiénes? A todos los interesados en abordar de forma seria y rigurosa un tema tan espinoso como sigue siendo el papel de la mujer en la espiritualidad hebrea y cristiana y, por extensión, en toda la cultura occidental. ***R***

HISTORIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Ya vimos en el capítulo anterior que el "canon" se refiere a una lista de libros sagrados que una comunidad reconoce como tal. En la historia del canon del Nuevo Testamento esta comunidad fue la Iglesia. Ahora bien, esa "lista" de libros que llegó a formar el canon definitivo procedía de un conjunto de literatura mayor. Este conjunto de literatura mayor se puede dividir en tres categorías: a) La (que llegó a ser) canónica; b) La patrística, y c) La apócrifa.

A pesar de que estas "literaturas" estaban prácticamente juntas, especialmente la pre-canónica y la patrística (por la proximidad en el tiempo), sin embargo no estaban revueltas. Las que sí estuvieron (parcialmente) "revueltas", fueron la que finalmente se etiquetaron como *canónica* y *patrística*. Por ejemplo, algunas piezas de la literatura patrística figuró en algunas de las listas de la literatura pre-canónica; y al contrario, algunas piezas pre-canónicas estaban excluidas de algunas de estas listas (ver más adelante). Por lo demás, aclarar que el nombre de "patrística" se da a la literatura que produjeron los "Padres" de la Iglesia, líderes prominentes de la segunda y la tercera generación de cristianos. Por ello, esta literatura tiene mucho valor exegético e histórico para el conocimiento de la Iglesia del segundo y tercer siglo. Curiosamente, la literatura apócrifa del Nuevo Testamento prácticamente forma un "nuevo testamento" paralelo al canónico (al constituirse de "evangelios", "hechos", "epístolas" y "apocalipsis"). Pero dedicaremos un capítulo aparte para hablar de ellos.

I. INICIOS PROCESALES DEL CANON

Dos guías importantes

Respecto al proceso histórico del canon es muy importante tener en cuenta estos dos aspectos:

a) Que la Iglesia no fue el producto del "canon" (Nuevo Testamento), sino al contrario: el "canon" fue "un producto" histórico de la Iglesia; la única Escritura que tuvo la Iglesia en bastantes décadas fue la Biblia hebrea;

b) Que tanto la literatura canónica como la patrística, en principio, no se escribieron ex profeso para que figuraran en alguna lista de "libros sagrados". El "canon" fue un proceso histórico que duró casi cuatro siglos.

Las causas que motivaron estas piezas literarias, que luego formaron el Nuevo Testamento (así como la literatura patrística), fueron necesidades locales y pragmáticas de las primeras comunidades cristianas: Pablo, por ejemplo, escribió cartas para corregir cuestiones temporales que funcionaban mal en algunas iglesias locales. Y gracias a aquellos problemas, hoy contamos con dichas cartas que forman parte del

Nuevo Testamento. Obviamente, al Apóstol nunca le pasó por la cabeza que algún día esas cartas fueran a formar parte de alguna "Escritura Sagrada". Lo mismo podemos decir de los demás autores del Nuevo Testamento.

El papel que jugó el libro de los Hechos de los Apóstoles

No obstante de lo dicho más arriba, el libro de los Hechos de los Apóstoles fue vital, desde un punto de vista histórico, para el proceso de las "listas pre-canónicas". ¿Por qué? "Hechos de los Apóstoles" no sólo era "el" libro que contaba cuál había sido el comienzo de la Iglesia, y cómo se había extendido el evangelio por el mundo gentil, sino que, además, daba a conocer particularmente los hechos de Pablo: viajes, ministerio… Cuando las comunidades cristianas conocieron el libro de Hechos se dieron cuenta de la importancia que tenían las cartas de Pablo. ¡Todas las iglesias querrían tener una copia de las epístolas del gran Apóstol! ¡Así empezó el acumulo de copias de literatura cristiana, especialmente de aquellas atribuidas a los grandes líderes del cristianismo primitivo! ¡Y así comenzaron los "cánones de consenso"!

II. LOS CÁNONES DE CONSENSO

La literatura canónica propiamente dicha circuló primeramente en forma de colecciones (Evangelios, Epístolas, etc.), que corresponden a periodos de tiempo. En principio, para finales del siglo II de nuestra era (¡algo más de un siglo después de la muerte de Jesús!) ya se reconocía el núcleo del futuro canon:

–Cuatro Evangelios,
–Trece cartas de Pablo,
–Hechos,
–1ª de Pedro
–1ª de Juan.

A partir de este núcleo se fueron sucediendo los cánones de consenso en subsiguientes períodos de tiempo:

El canon de Clemente de Alejandría (150-215)

Clemente de Alejandría omitía la carta de Santiago, 3ª de Juan y 2ª de Pedro. Incluía la Carta a los Hebreos, que otras iglesias contemporáneas no admitían. Hacía uso de las cartas de Bernabé y 1ª carta de Clemente de Roma como si fueran de origen apostólico. Reconocía como inspirada la obra de El Pastor de Hermas.

El canon de Orígenes (185-254)

Orígenes reconocía valor canónico a la Didaché, a El Pastor de Hermas y a la Carta de Bernabé. Más tarde rechazó algunos libros de los aceptados por Clemente: Predicación de Pedro y Evangelio de Matatías.

El canon de Hipólito de Roma (+235)

Hipólito de Roma conocía una lista de 22 libros: 4 evangelios, Hechos, 13 cartas de Pablo (sin Hebreos), 1ª Pedro, 1ª y 2ª de Juan y Apocalipsis.

El canon de Eusebio de Cesarea (+340)

Eusebio no menciona la Carta a los Hebreos y hace referencia a que algunos libros son objetos de discusión: Santiago, Judas, 2ª de Pedro, 1ª, 2ª y 3ª de Juan y Apocalipsis. Enumera una lista de libros que no considera "auténticos", pero que eran leídos públicamente en las iglesias apostólicas: Hechos de Pablo, Pastor de Hermas, Apocalipsis de Pedro, Carta de Bernabé y la Didaché (Historia Eclesiástica 3, 31, 6).

III. CONSTITUCIÓN DEFINITIVA DEL CANON

El canon neotestamentario que se impondrá en el Concilio de Calcedonia (451) es el mismo que se encuentra en el canon de Atanasio (296-373): 4 Evangelios, Hechos, 7 cartas católicas (Santiago, 1ª y 2ª Pedro, 1ª, 2ª y 3ª de Juan y Judas), 14 cartas de Pablo (incluida Hebreos) y Apocalipsis.

Durante algún tiempo, y en algunos lugares, fueron reconocidos como libros apostólicos "Hechos de Pablo" y "Apocalipsis de Pedro" (hoy considerados apócrifos). Además, estuvieron próximos a entrar en el canon la Carta de Bernabé, 1ª Carta de Clemente, El Pastor de Hermas y la Didaché.

IV. CRITERIOS PARA LA CANONICIDAD

Literarios

Desde el punto de vista literario, la Iglesia usó como criterios válidos el género narrativo (Evangelios) y el epistolar (Cartas). Por ello fue objeto de discusión la Carta a los Hebreos y Apocalipsis, que no estaban dentro de estas categorías.

Teológicos

Pero sobre todo, la Iglesia dio importancia a los aspectos teológicos de los escritos. De ahí que la "crítica literaria" que vino ocupándose de la canonicidad de los libros destacara principalmente estos tres:

a) Que el mensaje y la figura de Jesús se correspondiera a las tradiciones sinópticas (los tres primeros Evangelios);

b) Que la proclamación relativa a la muerte y resurrección de Cristo fuera la más antigua de la Iglesia primitiva; y

c) Que las reflexiones teológicas sobre dicha proclamación se adecuara a la primera desarrollada en la teología paulina. (*Continuará*). ***R***

NaturalezaPlural

Una aromática señal de alerta une a las plantas hembra



Captura de compuestos volátiles transmitidos entre ejemplares de 'Baccharis salicifolia' atacadas por insectos y plantas sanas. CSIC

Un investigador del CSIC confirma el especial vínculo entre arbustos femeninos por el que una planta atacada por una plaga avisa a sus congéneres para que preparen sus defensas

Por SILVIA R. PONTEVEDRA

Las plantas se comunican por el aroma. Los compuestos orgánicos volátiles son para ellas como las palabras para los humanos. Y como ocurre entre las personas, hay plantas más *locuaces* que otras y congéneres que conectan mejor o peor entre ellos. Casi todo este *diccionario* del mundo vegetal es de momento una incógnita. Pero poco a poco se desvelan secretos como el que acaba de publicar en dos artículos distintos Xoaquín Moreira, investigador de la Misión Biológica de Galicia (CSIC). Entre otras cosas, el estudioso ha constatado que ante una situación de peligro como es una plaga de insectos herbívoros, las plantas macho del arbusto *Baccharis salicifolia* se comunican con sus semejantes de ambos sexos y emiten señales de alerta en forma de compuestos orgánicos volátiles. Pero las hembras solo avisan a las hembras, y de alguna manera lo hacen a voz en grito.

"Los primeros trabajos orientados a demostrar la existencia de la comunicación entre plantas mediante la emisión de compuestos orgánicos volátiles" en respuesta al ataque de insectos "generaron una gran controversia en la comunidad científica, especialmente debido a problemas metodológicos", se explica desde el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Galicia. Pero en los últimos años, en todo el planeta, se han llevado a cabo estudios sobre este misterioso idioma "en 30 vegetales pertenecientes a 16 familias distintas", comenta Moreira. Son, de momento, trabajos específicos para cada especie, por lo general muy centrados en las de mayor interés agrícola y forestal. Se ensaya con el tomate, con el maíz o con la judía para encontrar en este lenguaje de las plantas una posible alternativa a los plaguicidas, y el equipo gallego planea hacerlo con la patata si consigue de aquí a junio una subvención pública a la que ha presentado su proyecto.

Por ahora Moreira, investigador contratado Ramón y Cajal del grupo de Genética y Ecología Forestal de la Misión Biológica de Galicia, lleva más de tres años volcado en la comunicación química del azumiate o jara amarilla (Baccharis salicifolia), una especie medicinal muy olorosa que se extiende desde el sur de California hasta Argentina y que es especialmente abundante en México. El azumiate es dioico, es decir, que presenta estructuras sexuales separadas en distintas plantas, y la investigación ha demostrado que, ante el ataque de los insectos, las macho transmiten señales de alerta que pueden ser detectadas tanto por los arbustos masculinos como femeninos. Sin embargo, las hembras demuestran una marcada solidaridad con las de su propio sexo porque solo avisan a las otras féminas y no se comunican con los machos. [...]. ***R***

Artículo completo: https://elpais.com/elpais/2019/03/05/ciencia/1551791694_048640.html



UJERES FILÓSOFAS

"Conserva celosamente tu derecho a reflexionar, porque incluso el hecho de pensar erróneamente es mejor que no pensar en absoluto" (Hipatia de Alejandría).

#11



Juan Larios

Presb. de la IERE

CLEA, EURÍDICE, ARRIA, GEMINAS, ANFILIA y otras pensadoras

De todas estas mujeres sabemos muy poco. De Clea, solamente que Plutarco la sitúa en el platonismo y la tiene por mujer versada en la lectura. De aquí que M. Gilles le de el título de filósofa. Poco sabemos también de Eurídice, muy poco. Plutarco la cita en los *Preceptos conyugales*. Fue discípula de éste y formada como filósofa. A ambas hay que situarlas en los siglos I y II de nuestra era.

Otra de estas importantes mujeres es Arria, que vivió en el siglo III d. C. Según Guilles era una mujer dedicada al estudio de las obras de Platón. Vivió en tiempos de Alejandro Severo, y se considera que Arria es la mujer a quien Diógenes Laercio dedicó su obra sobre la vida de los filósofos.

De Geminas y Anfilia también sabemos muy poca cosa. La primera, situada cronológicamente en el siglo III d. C., y su madre, fueron discípulas de Plotino, el célebre filósofo platónico. La segunda, Anfilia, siglo IV d. C. Hija de Aristón y de Anónima y esposa del hijo uno de los pensadores más importantes de aquella época, el ya citado Jámblico.

También está Marcela, siglos III y IV., esposa de Porfirio, quien se casó con ella teniendo este 67 años. Marcela tuvo varios hijos y e hijas. Su marido alababa su carácter y la describía como mujer pobre y de poca salud. No sabemos su lugar de nacimiento. Al parecer, tanto el uno como la otra fueron objeto de amenazas y calumnias.

De Arete solamente sabemos que es citada por Jámblico en una carta que le dirige: *Sobre la virtud de la moderación*. Al parecer era miembro de su grupo.

Por último, antes de hablar de una de las más importantes mujeres de la época, a quien reservaremos un lugar especial, me refiero a Hipatia de Alejandría, diremos lo poco que sabemos de Sosipatra, siglo IV. Nacida en Éfeso, compatriota de Heráclito. Casada con Eustacio de Capadocia, con quien tuvo tres hijos, uno de los cuales, Antonio, fue filósofo neoplatónico y maestro en Egipto, alumno, según algunos autores, de Hipatia. Todo esto lo sabemos por los escritos de Eunapio, quien la considera una auténtica filósofa.

Como vamos viendo en este apartado, sobre la mujer se ha ceñido siempre un oscuro velo que ha invisibilizado su realidad. ¿Conocían ustedes, lectores, que habían habido tantas mujeres dedicadas al pensamiento y a la ciencia, y a las cuales se les condenó al más triste e injusto olvido?. Pues ya es hora de que las cosas cambien, sobre todo en las iglesias. ***R***

CULTURA RELIGIOSA HINDÚ

Alberto Pietrafesa

Empleado público del Ministerio de Agroindustria de Argentina. Exégeta autodidacto. Estudioso de las lenguas originales de la Biblia, la exégesis y la hermenéutica bíblica. Investigador orientalista. Colaboró en varios sitios de Investigación bíblica en Facebook.

Descripción de la Madre Kali (XIII)

Otra arma que sujeta en sus manos la Madre Kali es un lazo (*pasha*).

Dicho lazo ha sido frecuente y erróneamente identificado con el *rumal*, un pañuelo amarillo usado por los temibles *thugs* (asesinos fanáticos devotos de la Madre Kali) para estrangular ritualmente a sus víctimas, pero en realidad es un arma más dentro del arte hindú de la guerra: generalmente, el *pasha* se utilizaba para unir brazos y piernas del enemigo o para cazar animales.

En la iconografía hindú, varias divinidades también son representadas a veces portando un *pasha*, por lo que nos ha parecido conveniente (antes de estudiar el simbolismo del *pasha* en el caso de la Madre Kali en particular), analizar el significado de dicha arma en cada una de ellas.

Yama (el dios de la muerte), usa el *pasha* para "extraer" el alma del cuerpo de los seres a punto de morir.

Varuna, un antiguo dios cósmico (nótese la similitud con el *Ouranos -Urano* grecorromano), devenido posteriormente en divinidad oceánica, es alabado como el defensor del orden físico y moral del Universo (*rita*). En su carácter de Soberano de los Mundos (razón por la cual se lo denomina a veces como "Rey") y



Lazo (*pasha*) de Kali

Juez Supremo, regula los ciclos temporales y naturales y es el ejecutor de castigos y penas a los infractores. Con su *pasha*, él ata al culpable, imparte el escarmiento y "ahoga" a los injustos.

El archiconocido **Ganesha** (dios con cabeza de elefante, hijo de Shiva y Kali) patrono del trabajo intelectual, es representado también a menudo sujetando un *pasha* en su mano izquierda. En este caso en particular, el *pasha* indica, en primer lugar, el poder de Ganesha para sujetar los pensamientos erráticos y volátiles. En segundo término, simboliza el poder que tiene el dios de "desatar los nudos" que limitan y esclavizan al alma, obstaculizando el logro de la Libe-



Yama empuñando el *pasha*.

ración Espiritual (*moksha*). Tales nudos son:

Avidyā: la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza espiritual;
Karma: el accionar permanente que nos encadena a la existencia material; y
Vāsanā: las formaciones mentales que provocan patrones repetitivos.

En una de sus advocaciones o hipóstasis, Shiva (uno de los tres dioses supremos del Hinduismo, encargado de la desintegración y regeneración del universo, así como patrono de los ascetas) es denominado *Pashupati*. Tal nombre se traduce a menudo como "Señor (*pati*) de las Bestias (*pashu*)".

Cabe aclarar que el epíteto "bestias" que traduce el término sánscrito *pashu,* debería quizás suplirse mejor por el de "animales domésticos" o "ganado", dado que un *pashu*



Varuna empuñando el *pasha*

("bestia") es más bien un animal sujeto con un "lazo" o "correa" (*pasha*). Tal advertencia de nuestra parte se aclarará más adelante.

Pashupati es "Señor de las Bestias", las cuales mantiene atadas con un "lazo" (*pasha*). Esta definición merece ser ampliada.

En una escuela filosófica hindú, devota de Shiva (la denominada *Shaiva Siddhanta*) la tríada *Pati*, *pashu* y *pasha* es explicada como sigue:

Pati significa "Señor", "Amo", "Maestro" e incluso "Esposo": es Shiva en cuanto dueño y señor de todas las cosas, así como el "esposo" del alma humana que ansía su amor supremo.

Pashu es el alma humana, esclavizada por las pasiones y vicios animales, hundida en las ciénagas de la existencia fenoménica (*samsara*).

Pasha es el poder de Shiva por el cual "enlaza" a las almas, conduciéndolas a través del Camino Espiritual (*sadhana*), hasta fundirse finalmente con Él.

Asimismo, *pasha* tiene otro significado accesorio al denominar a las tres ataduras que impiden al alma su encuentro final con Shiva. De tales ataduras, las dos primeras (*avidya* y *karma*) ya fueron mencionadas más arriba cuando hablamos de Ganesha. En cuanto a la tercera, es *maya*, la "ilusión" que considera real al mundo que habitamos, el cual es meramente una fantasmagoría producida por nuestras mentes finitas.

Por medio de su "*pasha*", Shiva deshace los "*pasha*" que enlazan al alma humana y la conduce a Su Presencia.

En el caso de la Madre Kali, el *pasha* simbolizaba originalmente el arma que la Diosa utilizaba para "estrangular" a los espíritus malignos. Tal actitud simbólica (el acto



Ganesha sujetando el *pasha.*

de "asesinar sin derramar sangre") se remitía al Poder (*shakti*) que ofrecía la Madre Kali a sus devotos (*bhakta)* para que pudieran eliminar sin esfuerzos sobrenaturales sus pasiones e imperfecciones malsanas. La interpretación literal y totalmente errónea es la que llevó a los *thugs* a utilizar los *rumal* antes mencionados para asesinar a quienes consideraban sus enemigos de carne y hueso.

Finalmente, el *pasha* en las manos de la Madre Kali representa el lazo de la Devoción (*bhakti*) con el que la Madre infunde en sus devotos el Amor hacia Su persona.

Compárese tal alegoría con el Esposo cuyo corazón ha sido cautivado con una sola hebra del collar de su Amada (Cantar de los Cantares 4:9) y que está preso de sus trenzas… (*ídem*, 7:5).

Jai Kali Ma.



Shiva sosteniendo el *pasha*



UNIVERSO

astromia.com

La Astronomía en el antiguo Egipto



Los egipcios observaron que las estrellas realizan un giro completo en poco más de 365 días. Además, este ciclo de 365 días del Sol concuerda con el de las estaciones, y ya antes del 2500 a.C. los egipcios usaban un calendario basado en ese ciclo, por lo que cabe suponer que utilizaban la observación astronómica de manera sistemática desde el cuarto milenio.

El año civil egipcio tenía 12 meses de 30 días, más 5 días llamados epagómenos. La diferencia, pues, era de ¼ de día respecto al año solar. No utilizaban años bisiestos: 120 años después se adelantaba un mes, de tal forma que 1456 años después el año civil y el astronómico volvían a coincidir de nuevo.

El Nilo empezaba su crecida más o menos en el momento en que la estrella Sothis, nuestro Sirio, (el Sepedet de los egipcios), tras haber sido mucho tiempo invisible bajo el horizonte, podía verse de nuevo poco antes de salir el Sol.

El calendario egipcio tenía tres estaciones de cuatro meses cada una:
–Inundación o **Akhet**.
–Invierno o **Peret**, es decir, "salida" de las tierras fuera del agua.
–Verano o **Shemú**, es decir, "falta de agua".

La apertura del año egipcio ocurría el primer día del primer mes de la Inundación, aproximadamente cuando la estrella Sirio comenzaba de nuevo a observarse un poco antes de la salida del Sol.



De finales de la época egipcia (144 d.C.) son los llamados papiros de Carlsberg, donde se recoge un método para determinar las fases de la Luna, procedente de fuentes muy antiguas. En ellos se establece un ciclo de 309 lunaciones por cada 25 años egipcios, de tal forma que estos 9.125 días se disponen en grupos de meses lunares de 29 y 30 días. El conocimiento de este ciclo permitió a los sacerdotes egipcios situar en el calendario civil las fiestas móviles lunares.

La orientación de templos y pirámides es otra prueba del tipo de conocimientos astronómicos de los egipcios. Se construyeron pirámides como la de Gizeh, alineada con la estrella polar, con la que les era posible determinar el inicio de las estaciones usando para ello la posición de la sombra de la pirámide. También utilizaron las estrellas para guiar la navegación.



El legado de la astronomía egipcia llega hasta nuestros días bajo la forma del calendario. Heródoto, en sus Historias dice: "los egipcios fueron los primeros de todos los hombres que descubrieron el año, y decían que lo hallaron a partir de los astros".

La perspicaz observación del movimiento estelar y planetario permitió a los egipcios la elaboración de dos calendarios, uno lunar y otro civil. El calendario Juliano y, más tarde, el Gregoriano –el que usamos actualmente–, no son más que una modificación del calendario civil egipcio. ***R***

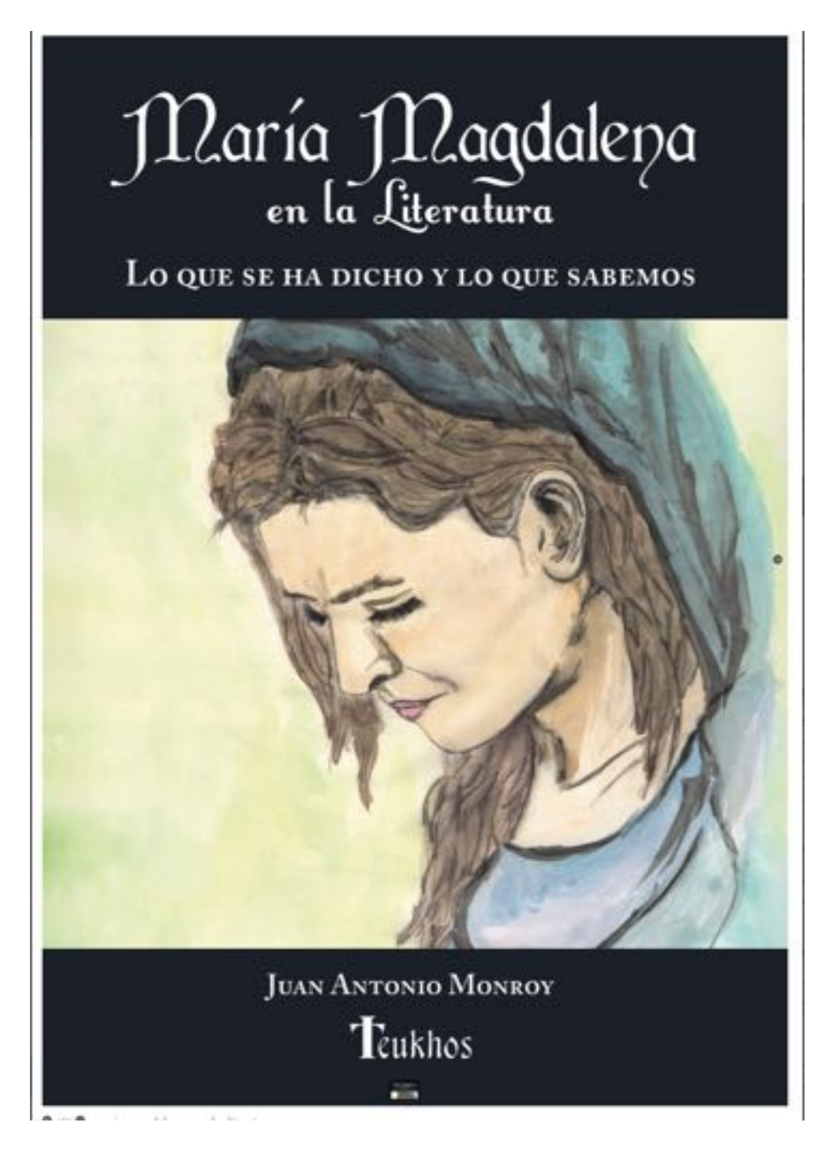
La perspicaz observación del movimiento estelar y planetario permitió a los egipcios la elaboración de dos calendarios, uno lunar y otro civil. El calendario Juliano y, más tarde, el Gregoriano –el que usamos actualmente–, no son más que una modificación del calendario civil egipcio

MARÍA MAGDALENA

En la literatura

LO QUE SE HA DICHO Y LO QUE SABEMOS

Por
Juan A. Monroy



Editorial

Teukhos

http://teukhos.com

¿Quién fue María Magdalena? ¿Era piadosa? ¿Era rica? ¿Pobre? ¿Fue *apóstola*? ¿Amiga? ¿Amante? ¿Prostituta? Sobre ella se han escrito ríos de tinta, especulando sobre su relación con Jesús, sobre su origen y sus acciones. Es la protagonista de cuadros que cuelgan en museos de todo el mundo, es la figura femenina que incomoda en la narración masculina de los apóstoles, y a nosotros nos es desconocida y conocida por igual, porque todos hemos pronunciado su nombre alguna vez y ninguno estamos seguros de quién fue realmente.

Sobre ella se ha escrito ficción, se han hecho estudios y redactado artículos. Su figura ha incomodado a la Iglesia, que a veces la ha ignorado y a veces denostado, sin comprender su cercanía con Jesús de Nazaret.

Pero, ¿qué ha dado pie a tanta especulación sobre la Magdalena? ¿por qué ella? ¿qué es lo que la hace un personaje tan atractivo para fabular y confabular? Tal como apunta el autor en el libro, en la Biblia *«las referencias a María Magdalena son escasas. Están solamente en los cuatro Evangelios escritos por Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En los restantes 23 libros del Nuevo Testamento no se la menciona ni una sola vez. Y entre los cuatro Evangelios canónicos suman un total de 14 versículos»*. En la Biblia sólo se menciona a María Magdalena en 14 versículos, todos dentro de los cuatro Evangelios. Estos 14 versículos son suficientes para que entendamos con precisión lo que necesitamos saber sobre ella: que fue sanada por Cristo, que lo siguió, que estuvo presente al pie de la Cruz y ante la tumba, que estuvo en el huerto de la resurrección y que fue la primera persona, la primera de entre todos sus seguidores, en ver a Cristo

resucitado. Y la primera en reconocerlo. En palabras de Asun Quintana, autora del prólogo de "*María Magdalena en la Literatura*": *«¡MARÍA! Fue la primera palabra del universo pronunciada por los labios del Jesús resucitado. Una mujer fue la primera que vio su cuerpo resucitado de las tinieblas de la muerte a la luz de la vida. Una mujer que fue la primera enviada o "apóstola" como dice el autor de este libro, en el sentido etimológico de la palabra en griego. En ella, Jesús deposita toda su confianza para darle la gran responsabilidad de ir a decir que* Él *no estaba muerto, que la tumba estaba vacía, porque ¡Él resucitó!»*

Sin embargo, el espacio que dejan esos 14 versículos, ese "hueco" sin detalles personales, sin antecedentes ni genealogía, ha dejado anchura para la imaginación, para la elucubración. Además, se da la circunstancia que la tradición eclesial y algunos comentaristas, buscando en la Biblia más información sobre ella que rellenara los huecos de su biografía, han confundido otras mujeres mencionadas en el Nuevo Testamento con María Magdalena y, en palabras del autor, han creado una *«supuesta relación (…) entre María de Magdala, María de Betania y la mujer sin nombre que menciona Lucas en el capítulo 7 de su Evangelio»*, sumiendo así aún más en la confusión y el error la imagen que hoy tenemos de ella.

Juan Antonio Monroy la ha estudiado toda su vida. Él, que se declara abiertamente un «enamorado de María Magdalena» ha leído todo lo que ha llegado a sus manos en que apareciera ella, y a manos de Juan Antonio Monroy llegan muchos, muchos libros. Siendo el escritor prolífico y dinámico que es, en el libro *"María Magdalena en la Literatura. Lo que se ha dicho y lo que sabemos"* analiza 37 obras en que aparece ella. Se trata no sólo de los títulos más influyentes a nivel comercial y narrativo donde aparece María de Magdala, con "best-sellers" como «El Código da Vinci», sino también de estudios a nivel universitario publicados en distintos idiomas. Estas obras, publicadas todas a lo largo de los últimos 160 años, han perfilado y definido cómo la sociedad actual percibe a María Magdalena, construyendo una figura muchas veces alejada de la realidad, de la mujer.

En este libro, Juan Antonio Monroy no sólo analiza y hace una crítica literaria de cada título, sino que añade al final de la obra un apartado indispensable titulado "Lo que dice y lo que NO dice la Biblia sobre María Magdalena", pues muchas de las concepciones mal formadas que tenemos sobre ella empiezan en una lectura e interpretación bíblicas desacertadas. En palabras del propio autor, *«la pléyade de libros aparecidos sobre María Magdalena en los dos* últimos *siglos, especialmente en el veinte y en lo que llevamos del veintiuno, han contribuido, en un noventa y cinco por ciento, a desfigurar su persona inmaculada y la vida al servicio de su Señor y Maestro. Aquí podrá conocer el lector las barbaridades que se han escrito sobre la mujer que, a pesar de serlo, fue elegida por la providencia divina para ser la primera en poner sus ojos en los ojos del Cristo resucitado.»*

«Según los cuatro Evangelios que figuran en el Nuevo Testamento (…) María Magdalena fue una mujer tan real como las olas del mar de Galilea que bañaban la ciudad donde nació, tan auténtica como el sol, tan brillante como las estrellas, tan genuina como la luna que ilumina las tinieblas. Después de los cuatro Evangelios la cristiandad primitiva tenía a María Magdalena como discípula cercana a Jesús, con un protagonismo importante en la historia jamás contada.»

Te invitamos a conocerla más a fondo en este recorrido por nuestra cultura, sin perder la perspectiva bíblica, de la mano de uno de los escritores protestantes más conocidos, productivos y reconocidos del último siglo: Juan Antonio Monroy. ***R***

Anna Romero García
Editora de Teukhos

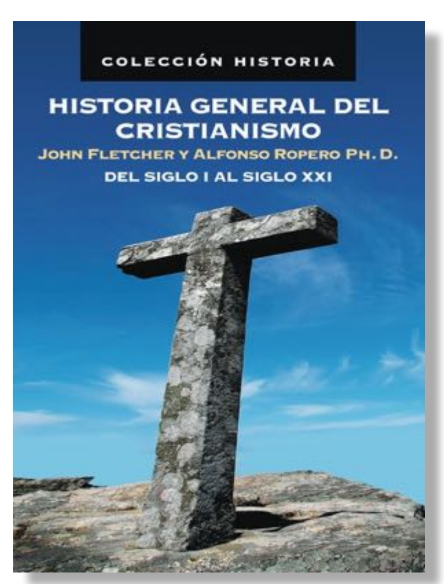
Sobre ella se ha escrito ficción, se han hecho estudios y redactado artículos. Su figura ha incomodado a la Iglesia, que a veces la ha ignorado y a veces denostado, sin comprender su cercanía con Jesús de Nazaret



HISTORIA GENERAL DEL CRISTIANISMO

John Fletcher y Alfonso Ropero

-Libros Clie-



ESTA OBRA TIENE por base una serie de historias compendiadas por John F. Hurst, que se dieron a la prensa entre los años 1884 y 1890. Juntas conformaban una historia completa del cristianismo que llegaba casi hasta finales del siglo XIX. La obra de Hurst alcanzó un éxito sorprendente, y tenemos buenas razones para creer que, a pesar del paso de los años, continúa ofreciendo una perspectiva útil a los estudiantes de historia eclesiástica, y a cualquier persona interesada en conocer el decurso del cristianismo a lo largo de los siglos, cuyos efectos e implicaciones se dejaron sentir en la política, en la cultura, en la economía y en la literatura, y no sólo en la religión, como el autor pone en evidencia con agudeza en cada capítulo. El lector más exigente puede recurrir a obras más extensas, pero eso en ningún modo le exime de adquirir una idea general, una impresión a vista de pájaro, de más de dos mil años de historia cristiana, que le permita conocer los hechos directrices que marcan y explican los pequeños detalles de la historia local o particular de las iglesias y de la evolución del pensamiento cristiano.

Pero es evidente que una historia que se detiene en el el umbral del siglo XX no es sólo una historia incompleta, sino obsoleta, con un mero valor de anticuario. Pues el siglo XX ha sido uno de los más fecundos y revolucionarios de todos los tiempos, no sólo en el campo eclesiástico y teológico, sino en todos los campos de la actividad humana. Estos últimos cien años de la historia reciente de la humanidad han significado un reto continuo a las estructuras de las Iglesias, a sus modos de pensar y vivir la fe, pues en ellos se han producido cambios transcendentales, gracias a los cuales la vida del hombre sobre el planeta ya no volverá a ser la misma. Ni su conciencia. Ni sus inquietudes. Y estamos sólo al comienzo, pues lo que está por venir anuncia la plena manifestación de esos desafíos que sólo acaban de asomar la cabeza.

A nivel interno, las Iglesias han experimentado cambios profundos, radicales. Ya nada puede ser como ayer. El ecumenismo, que cierra una brecha sangrante de siglos, o al menos ha introducido un modo de pensar ecuménico, libre, tolerante, frente a los anatematismos y las descalificaciones de antaño. La teología de la liberación y las cuestiones sociales, la causa del pobre y de los oprimidos; el resurgir de los fundamentalismos religiosos; la guerra y el terrorismo, con el nombre de Dios por medio; el fenómeno del ateísmo generalizado, contrarrestado por un renacer de la religiosidad a nivel mundial; el anhelo de seguridades en medio de una era de incertidumbre económica y política; el sorprendente y llamativo crecimiento del cristianismo pentecostal, que ha saltado barreras y cruzado todo tipo de fronteras confesionales y geográficas. Hay muchos acontecimientos y giros ideológicos que nos hubiera gustado estudiar en profundidad, pero que no ha sido posible en virtud de la naturaleza de esta obra, no obstante, los hemos anotado, siquiera levemente, confiando en ulteriores estudios, propios o ajenos. En todo hemos procedido convencidos del valor del conocimiento histórico para formar el espíritu y relativizar toda etapa presente a la luz de lo que ha pasado y de lo que se espera. Sin alarmismos ni falso optimismo, conociendo por la Revelación divina y habiendo aprendido suficientemente por la historia eclesial el carácter ambiguo de la acción humana.

Hemos incluido una lista de lecturas complementarias destinada a ayudar a los que quieren avanzar y profundizar en el conocimiento de los temas tratados aquí. No es exhaustiva, no tiene sentido hacerlo cuando no para de crecer, pero sí suficiente para proseguir uno mismo la investigación. Nos hemos limitado a las obras disponibles en castellano, entendiendo que esta obra se dirige en especial al pueblo culto, pero sin alardes de erudición ni de conocimiento de otra lengua que la propia. En las notas hemos reducido al mínimo la referencia a obras en otros idiomas, sólo cuando el caso lo exigía, por no existir nada en castellano al respecto.

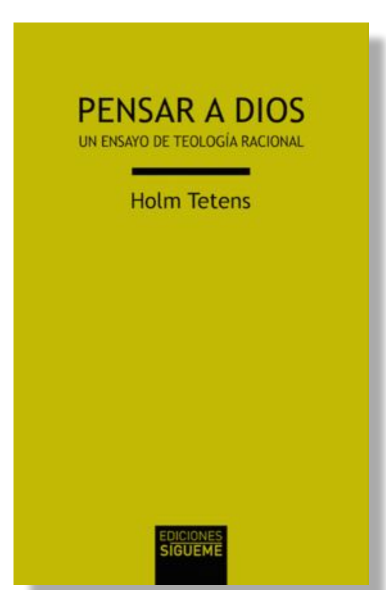
En conjunto, las cuatro primeras partes de John F. Hurst, a las que se suma una quinta, redactada por quien esto suscribe, la presente obra pone en manos del lector un rico caudal de información ofrecido lo más ecuánime y objetivamente posible, sin renegar de nuestro criterio personal de selección y perspectiva, que obedece además a nuestra peculiar situación de españoles, con lo que esto significa de conveniencias e inconveniencias. Podrían haberse recogido más aspectos del amplio acontecer histórico, pero estamos seguros que no falta ninguno de los que han contribuido a formar nuestro horizonte eclesial moderno, ninguno de los que pueden darnos la clave de muchas situaciones presentes. ***R***

ALFONSO ROPERO, TH.M. PH.D.

PENSAR A DIOS

Un ensayo de teología racional

Por Holm Tetens



Dicho sin rodeos: este libro es un ensayo de teología racional que pretende justificar la fe en Dios como una esperanza razonable. Si al menos rozara este objetivo, no sería poco.

En la sociedad actual, el filósofo que aborda el tema «Dios» corre un evidente riesgo si la conclusión de su estudio no es atea o agnóstica. Y si además ha pertenecido a círculos de ateos filosóficos, o al menos de agnósticos en lo relativo al problema de Dios, y ha formado parte del bando que goza del refrendo del espíritu de la época, entonces no sorprenderá que incluso algunos buenos amigos hayan reaccionado ante su «giro teísta» con sentimientos que van desde la extrañeza hasta la irritación.

El autor confiesa que, al preparar este libro, consideró muy seriamente la posibilidad de interrumpir su escritura o de abandonarlo en un cajón una vez terminado. El hecho de que, a pesar de sus dudas, culminara el trabajo y decidiera sacarlo a la luz confirma que sigue siendo ineludible reflexionar sobre el embarazoso y delicado tema *Dios*.



Holm Tetens (Oerlinghausen, Alemania 1948) estudió losofía, matemáticas y sociología, y ha sido catedrático de filosofía teórica en la Universidad Libre de Berlín. Las materias en las que se centran su docencia y su investigación son la epistemología, la filosofía de la mente, la filosofía de la religión, la metafilosofía y la teoría de la argumentación.

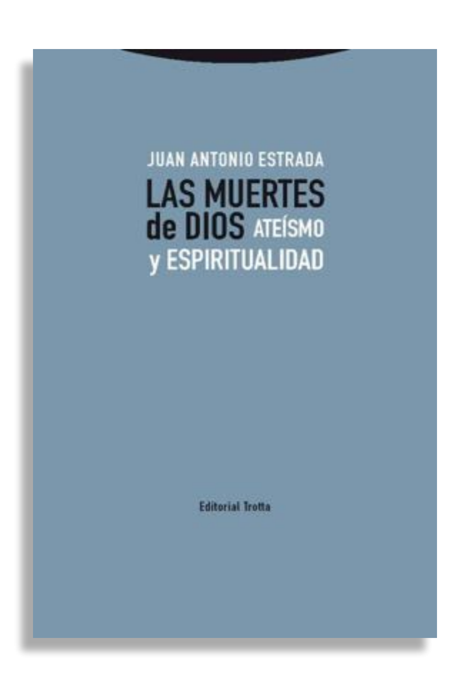
LAS MUERTES DE DIOS

Ateísmo y espiritualidad

Por Juan Antonio Estrada

Las «muertes de Dios» expresan las diversas etapas ideológicas que han generado la crisis actual de la fe en Dios. Por un lado, la filosofía ha resaltado la incapacidad humana para hablar de una divinidad trascendente sin falsearla. Nietzsche ha sido el referente fundamental, pero no el único, al subrayar el ocaso de la divinidad judía y cristiana en Occidente. Pero la crisis de Dios tiene raíces internas, comenzando con las imágenes salvajes de la divinidad en el Antiguo Testamento y el carácter proyectivo y retrospectivo de la imagen monoteísta. No se puede obviar la ambigüedad del Dios bíblico y el carácter mítico del imaginario que lo representa. A esto hay que añadir el nuevo contexto histórico-crítico de los textos cristianos. Especialmente la cruz de Jesús es objeto de debate, pues hay que hacer comprender cómo el ajusticiamiento de un presunto delincuente puede convertirse en un hecho salvador y en una revelación divina. El cristianismo tiene que mostrar cómo el silencio y la no intervención de Dios puede ser la manifestación de un Dios misericordioso.

El problema se agrava con el anuncio de la resurrección y sus diversas interpretaciones, que no solo ofrecen hermenéuticas diferentes de la muerte sino también de la salvación, de las imágenes de Dios y del significado de la filiación divina de Jesús. El paso del hijo del hombre a Hijo de Dios acentúa la tensión inherente a una muerte cruenta y sus pretensiones de salvación. El ateísmo humanista sirve hoy paradójicamente de alternativa a la fe religiosa, surgen espiritualidades sin Dios y se opta por un absoluto impersonal en contraposición a la creencia monoteísta en un Dios personal. Pero la muerte de Dios en una sociedad secularizada y globalmente no religiosa puede ser una oportunidad histórica para replantear la fe en Dios. El ateísmo humanista y la espiritualidad cristiana pueden converger en proyectos de sentido, aunque tengan también diferencias sustanciales en su visión global del ser humano y de la vida. ***R***





Juan Antonio Estrada Teólogo y catedrático de Filosofía de la Religión en la Universidad de Granada

Índice de la obra: http://www.trotta.es/static/pdf/indice_Jnq3gLb.pdf



Gran Vía: la emblemática calle madrileña vuelve a ser escenario de una masiva marcha feminista / OLMO CALVO (eldiario.es)